Dialectique et société Vol III

Les textes rassemblés ici ont été choisis du point de vue de leur complémentarité et de la vue d'ensemble qu'ils permettent de donner sur l'« application » de la typologie structurelle et historique dont j'ai présenté les bases épistémologiques et sociologiques dans les deux premiers volumes de Dialectique et société, parus en 1986. Le projet général de Dialectique et société comportait quatre volets, qui s'articulaient si l'on peut dire en allant de la base au sommet, comme dans la construction d'un édifice qu'on voudrait faire tenir solidement sur ses pieds. C'est une théorie de l'action significative qui en représentait la base, et je l'ai présentée dans le volume I, qui a pour titre Introduction à une théorie générale du symbolique. Le deuxième volet, formant le premier étage de la construction, traitait du mode de constitution de la société comme une réalité sui generis qui non seulement englobe les pratiques sociales particulières, mais leur assigne une signification collective, commune ou « catégorique » qui est déjà déterminée dans et par sa structure, et surtout par ses conditions formelles globales de reproduction. Le sous-titre du second volume s'énonçait ainsi : Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société. Ces modes de reproduction avaient déjà un caractère historique dans le sens où leur élaboration collective avait bien suivi un cheminement temporel de nature déjà réflexive et cumulative, mais ils n'étaient présentés ici que du point de vue de la spécificité formelle des logiques praxiques qui s'y trouvaient mises en œuvre de manière systématique. Leur description conservait donc elle aussi un caractère logique et statique. C'est seulement dans le troisième volet du projet, formant le deuxième étage de l'édifice théorique, que la dynamique concrète de cette construction devait être analysée, dans l'étude des dialectiques historiques contingentes à travers lesquelles certaines sociétés se sont effectivement engagées, de manière apparemment irréversible (quoiqu'on ne pourra jamais en juger définitivement, contrairement à la croyance de l'historicisme), dans la production des mutations structurelles qui sont constitutives de l'historicité radicale des sociétés humaines. Enfin le dernier volet devait être consacré à une réflexion critique sur les méthodes de l'analyse sociologique, dans laquelle les méthodes auraient été épistémologiquement accordées à la nature ontologique de leur objet, plutôt que l'inverse. Cette partie aurait été animée par un plaidoyer raisonné en faveur des méthodes ressortissant d'une approche phénoménologique, compréhensive, interprétative, herméneutique, les autres méthodes de description se voyant plutôt reconnaître un caractère auxiliaire (comme la datation au carbone 14 pour l'archéologie et la géologie, ou encore l'étude des œuvres aux rayons x pour l'histoire de l'art). Il n'avait pas été décidé si cette réflexion sur les méthodes devait couronner l'édifice sous la forme d'un toit qui le protège avec les combles et les greniers qu'il abrite, ou au contraire comme une vaste terrasse où il s'ouvre tout entier sur le monde extérieur.

J'ai rappelé cette structure d'ensemble pour dire que tous les textes présentés ici appartiennent à ce que j'ai désigné comme le troisième volet du projet ou le deuxième étage du bâtiment, celui qui est consacré à l'analyse de la dialectique historique concrète des sociétés, à caractère contingent mais néanmoins largement irréversible. Cette dialectique, à travers les conflits qui la travaillent, postule l'existence d'un principe ou d'une exigence immanente de cohérence ou de cohésion dans le changement lui-même, et cela confère globalement à ce changement, tout contingent et fractionné qu'il soit par ailleurs, une orientation significative globale, et donc aussi ce que nous appelons un « sens » reconstituable. Or c'est seulement dans le « sens » qu'il possède que le développement des sociétés peut être jugé, et pas seulement constaté après coup ou au fil du temps et des événements.

***

Un premier texte à caractère général vise à présenter une vue d'ensemble systématique des principales caractéristiques formelles et structurelles de la modernité et de la postmodernité, à travers l'examen de la dynamique globalement intelligible qui anime le passage contemporain de

l'une à l'autre. C'est aussi le plus récent des textes présentés ici, et celui qui a été le moins retravaillé pour la présente publication.

Les textes suivants permettent de donner un contenu plus concret à l'opposition formelle établie dans le premier texte. Ils portent sur des dimensions centrales de la socialité et de la société : la culture, l'identité et le politique, l'économie, la technique. À partir de ces points d'entrée différents, on y suit une démarche analytique qui vise chaque fois à articuler une réflexion ontologique et anthropologique relative à la portée et à la signification de chacune de ces dimensions et une interprétation socio-historique de longue durée où est mis en œuvre le modèle interprétatif d'ensemble relatif à la succession dans le développement historique de trois modes formels de régulation des rapports sociaux et de reproduction de leurs rapports structurels globaux.

Ainsi, par-delà la distance temporelle et les contingences liées aux circonstances de leur rédaction, les textes rassemblés ici présentent une grande unité tant dans le questionnement qu'au niveau de la démarche. Si ces textes ont été écrits à des moments très différents et s'étalent en pratique sur une vingtaine d'années, ils ont systématiquement été revus par l'auteur avec l'aide d'Yves Bonny. Dans plusieurs cas, des modifications et ajouts très substantiels y ont été apportés, afin de les rendre plus actuels. Ils n'en restent pas moins marqués dans une certaine mesure par les circonstances et l'époque de leur rédaction initiale, notamment en ce qui concerne les références, et ce quand bien même un certain effort a été fait pour les actualiser.

***

Voici les références des publications où sont parus pour la première fois les textes qui ont servi de base à la confection du présent livre :

« Pour une approche théorique de la postmodernité comprise comme une mutation de la société », Société, Montréal, n° 18-19, été 1998, p. 1-62.

« La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique », Société, Montréal, n° 12-13, hiver 1994, p. 1-137 (seules les pages 37-82 ont été mobilisées ici).

« Transformations de la société et mutation de la culture », 1re partie, Conjoncture, n° 2, 1982, p. 61-84 ; repris dans le Bulletin du MAUSS, n° 11, 1984, p. 75-98.

« Transformations de la société et mutation de la culture », 2e partie, Conjoncture, n° 3, 1983, p. 139-172 ; repris dans le Bulletin du MAUSS, n° 12, 1984, p. 103-136.

« L'identité, l'altérité et le politique », Société, Montréal, n° 9, hiver 1992, p. 1-56.

« Joseph Schumpeter, l'économique et le développement de la société », Société, Montréal, n° 8, 1991, p. 19-74.

« Le statut ontologique de la technique », Société, Montréal, n° 4, hiver 1989, p. 7-94.

***

Un mot pour terminer concernant le grand nombre de notes que l'on trouve dans les textes qui suivent et que certains lecteurs pourraient juger négativement. Habituellement, les éditeurs n'aiment pas les notes, j'imagine qu'ils trouvent que ça fait pédant et poussiéreux. Mais pour moi, les notes sont plutôt des fenêtres par lesquelles le texte s'ouvre sur le monde extérieur et communique

avec lui. Et il n'est pas nécessaire de regarder par toutes les fenêtres en même temps, il suffit de clins d'œil.

Chapitre I. Pour une théorie critique de la postmodernité

L'objet de cet essai n'est pas de présenter une synthèse originale des multiples descriptions phénoménales et parfois impressionnistes qui ont été faites depuis une vingtaine d'années sous le vocable de « postmodernité ». Il est de présenter le condensé d'une théorie capable d'en rendre compte ou d'en faire la critique tout en donnant corps, dans sa formulation conceptuelle, à une double intuition : celle de l'existence réelle de la société comme instance synthétique concrète et autonome régissant, selon une pluralité de modalités formelles qu'il s'agit d'identifier et de décrire précisément (les « modes de reproduction »), l'ensemble des pratiques et rapports sociaux particuliers qu'elle intègre en une totalité en même temps « fonctionnelle » et « signifiante » ; celle ensuite de l'existence réelle, actuelle, d'une nouvelle mutation globale du mode de constitution formel de la société et de la socialité, qui s'impose de manière positive, systématique et accélérée depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, mais qui s'est manifestée déjà, d'abord surtout négativement, sous la forme de « crises », depuis la deuxième moitié du XIXe siècle. Étant donné que le « changement » fait évidemment partie de l'existence historique des sociétés autant que des vies individuelles et même de la vie organique, il ne saurait suffire ici d'y distinguer seulement des ordres de grandeur ou un simple mouvement d'accélération ; ce dont il est question au contraire, c'est, dans ce changement même, du passage d'une forme constitutive de l'existence sociale à une autre. Dans son appréhension théorique, cette mutation sociétale doit se voir conférer le même caractère catégorique que celui qui avait permis aux sciences sociales de différencier empiriquement, dans leur examen des sociétés du passé, les sociétés archaïques « sans pouvoir », assises sur les activités de cueillette et de chasse, et inscrites dans un rapport au monde symbolique, des sociétés agricoles traditionnelles connaissant la constitution stable de diverses formes de domination, puis, plus près de nous, de donner une valeur conceptuelle formelle et systématique au passage des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes, dont la diversité n'invalide pas l'usage qui a été fait d'un concept unifié de modernité. C'est donc un aperçu ou un condensé d'une telle élaboration théorique des diverses manifestations d'un passage contemporain de la modernité à la postmodernité que je voudrais présenter ici, et il est évident, pour quiconque comprend la portée du travail théorique en général, que l'élaboration d'une telle théorie de la postmodernité ne peut rester sans effet non seulement sur le sens qui est conféré au terme de postmodernité lui-même, mais encore sur l'interprétation de ce qui se passe sous nos yeux dans le « moment » actuel de l'histoire, et surtout sur la manière dont nous devons aussi le juger. Le lecteur verra que le point de vue « critique » qui est adopté épistémologiquement par l'analyse conduit directement à une critique normative de la dynamique dans laquelle sont engagées les sociétés contemporaines.

I. GÉNÉRALITÉS SOCIOLOGIQUES À PROPOS DU CONCEPT DE SOCIÉTÉ ET D'UNE CONCEPTION SOCIÉTALE DE LA MODERNITÉ ET DE LA POSTMODERNITÉ

Les éléments de conceptualisation de la « postmodernité » qui sont présentés ici s'encadrent dans une théorie plus générale de la société et de son développement historique. Or dans une théorie, les mots sont moins importants que les structures de relations significatives par lesquelles ils sont définis, et ceci vaut d'autant plus que la théorie est plus générale, plus englobante. Mais de l'autre côté, puisque toute analyse de la réalité humaine, sociale et historique est l'analyse d'une réalité qui se saisit, s'informe et s'oriente déjà elle-même significativement et que toute théorisation s'inscrit à son tour dans ce mode d'autoconstitution significative de son objet, le choix des termes est toujours lourd de sens et d'effets. Parler de « postmodernité », c'est ainsi poser explicitement la question de savoir si notre société, dans ses structures et ses dynamismes les plus fondamentaux, et si notre expérience, dans ses contraintes, ses ressorts et ses espoirs les plus profonds, sont encore «

modernes1 » – question qui a immédiatement pour effet de renvoyer les guillemets d'un mot à l'autre ! Or ce mot, « moderne », si par lui l'on n'entend pas désigner simplement ce qui dans le moment actuel ou contemporain se présente comme nouveau et par là s'oppose d'une manière ou d'une autre au passé2, est encore pour beaucoup de nos contemporains lourd d'un sens idéal, au cœur duquel s'inscrit l'idée directrice d'une émancipation de l'humanité et des individus à travers l'action réfléchie guidée par la raison, idée associée à celles de liberté, d'égalité, de justice, de progrès, ainsi qu'à la recherche légitime d'un bonheur terrestre jugé conforme à la destination essentielle de l'être humain. Dans les Temps modernes, de tels idéaux se sont incarnés dans l'historicité par la médiation de l'action politique, de telle sorte que la modernité a également pris corps sous la forme d'une période historique dominée, de manière qu'on peut dire « transcendantale », par le projet de leur réalisation3. Sans un tel projet « idéaliste », ni une conception définie des formes sociales et sociétales permettant d'en assurer la réalisation, il n'y a donc plus de modernité au sens normatif, expressif et historique. Et, dans la mesure où cela a existé réellement en tant que projet normatif et historique durant une période déterminée de l'histoire, alors nous sommes passés dans la postmodernité dans la mesure même où le projet moderne ne régit plus et n'oriente plus le devenir de nos sociétés ni dans ses formes ni dans ses fins, ni dans les espoirs que nous y mettons.

J'opposerai ici par convention la postmodernité, qui désigne une forme ou un type de société (globale, objective), et le postmodernisme qui désigne une forme subjective du discours (au sens où l'on parle de structuralisme puis maintenant, surtout en Amérique, de poststructuralisme). Ici, l'existence de manifestations et d'expressions postmodernistes en art, dans la culture et dans les sciences sociales, sera prise comme un signe ou comme un symptôme d'une mutation postmoderne de la société, valant autant mais pas plus que d'autres manifestations d'une telle mutation. Leur recensement et leur classification n'ont pas directement valeur d'analyse ni de théorie, et leur présentation critique n'est pas l'objet de la synthèse théorique esquissée ici. De telles recensions critiques ou apologétiques sont d'ailleurs déjà fort nombreuses dans la littérature, et je n'en ferai aucunement l'inventaire.

Une théorie sociologique de la postmodernité, impliquant la reconnaissance et la conceptualisation de la spécificité sociétale des développements en cours dans le monde contemporain, comporte donc un enjeu critique essentiel. Tout le monde (ou presque) s'entend pour reconnaître que depuis un siècle, voire même seulement depuis une cinquantaine d'années, le monde social concret a changé sans doute plus qu'il ne l'avait fait dans les quatre ou cinq siècles précédents. Nombreux sont les auteurs qui, dans une perspective de « changement social », placent ainsi vers le milieu du XIXe siècle le seuil d'entrée dans ce qu'ils nomment la modernité (coïncidant alors aussi avec le développement massif de l'industrialisation, ainsi qu'avec le début du mouvement de l'« art moderne », et donc précisément pour moi, comme j'essaierai de le montrer, avec le début de la transition vers la postmodernité). C'est tout le procès de rupture avec la tradition, amorcé depuis la fin du Moyen Âge, qui se trouve alors rejeté sinon dans la tradition, du moins dans la « prémodernité4 ». Une approche positiviste, empiriste, non critique de la réalité sociale et de ses transformations peut sans doute se contenter d'une telle vision, qui s'accorde avec une conception nominaliste de la société. Mais il n'en va pas de même pour la pensée critique, qui ne saurait se contenter de constater l'ampleur du changement social, mais qui prend nécessairement position sur son sens et sa valeur. Or, un tel sens et une telle valeur ne peuvent être appréhendés dans le changement que si celui-ci révèle une certaine cohérence systématique qui peut elle-même être rapportée à quelques principes, lesquels, par la référence qui leur est faite dans le cours même de la vie sociale, sous-tendent et orientent le développement de ses formes historiques. On dira, avec raison, qu'il s'agit là d'une conception idéaliste de la société et de l'histoire5 (qui repose en dernière instance sur la reconnaissance épistémologique du caractère ontologiquement significatif et normatif de l'action humaine), mais la pensée sociologique ne saurait y renoncer sans abandonner du même coup toute prétention critique dans la théorie elle-même (et pas seulement dans l'« à part soi » du sociologue, comme chez Weber). Par ailleurs, une telle théorisation critique resterait inconséquente

si elle ne pouvait pas s'engager, d'une manière concrète et réaliste, dans la réalisation d'une alternative dont elle peut se donner une vision minimalement cohérente et systématique. On peut encore se référer à l'exemple de Marx à cet égard, puisqu'il a fondé sa critique du capitalisme sur la mise à jour théorique de la cohérence systématique de son développement en tant que « mode de production », et que toute sa critique était par ailleurs soutenue par la vision normative et projective qu'il se donnait d'une société communiste dans laquelle les contradictions et aliénations inhérentes au capitalisme se trouveraient principiellement dépassées6.

Ainsi, pour la pensée critique, parler de « changement » ne veut pas dire grand-chose si le sens de ce changement, par-delà son immédiate évidence factuelle, reste conceptuellement insaisissable ou innommable. Ici, le concept intégrateur permettant de saisir théoriquement la réalité sociétale et historique et le sens de son changement ne sera pas comme chez Marx celui de « mode de production capitaliste7 » mais celui, plus large, de « mode de reproduction politico-institutionnel » (voir plus bas), et c'est lui qui va me permettre de donner, analytiquement, un sens conceptuel précis à la notion historique de modernité, et ensuite, par contraste, à celle de postmodernité. Le développement du capitalisme industriel apparaît d'ailleurs rétrospectivement comme une condition aussi bien formelle que matérielle essentielle de la mutation de la modernité politico-institutionnelle en postmodernité décisionnelle-opérationnelle8. Confrontée à l'accélération et à la généralisation du changement (social, politique, culturel, technique, scientifique), si caractéristique du monde contemporain, la pensée critique se heurte alors à l'alternative suivante : ou bien elle voit dans toutes ces transformations une simple réalisation du modèle sociétal correspondant au concept de modernité qui lui sert de référence conceptuelle ou théorique, et il lui appartient alors de montrer positivement en quoi c'est bien la logique inhérente à ce modèle-là (à ce mode de reproduction) qui régit les changements en cours et en détermine le sens tout en leur assurant une cohérence systématique, que c'est donc bien toujours encore à cette logique que doit s'en prendre la critique, et que c'est bien par rapport à elle qu'il lui appartient de chercher une alternative. Dans sa dimension critique, l'analyse resterait alors fondamentalement une critique de la modernité, normativement orientée vers son dépassement ou au contraire vers l'achèvement de son projet à l'encontre soit des dernières résistances traditionnelles, soit des diverses perversions qu'elle aurait subies dans le cours de sa réalisation. Ou bien le mouvement de la réalité lui paraît diverger d'un tel modèle, et il lui faut alors s'efforcer de comprendre quelle est la nouvelle loi ou la nouvelle logique qui préside à cette divergence, si tant est qu'elle veuille elle-même rester une théorie critique de la réalité sociale effective et de sa dynamique immanente de développement. C'est cette voie qui sera suivie ici, pour des raisons qu'il appartient justement à ce texte de mettre en valeur.

Il me faut encore souligner que la réussite d'un tel programme théorique comporte un renversement du fardeau de la preuve, aussi bien à l'égard des défenseurs de la continuation du projet moderne qu'à l'égard de tous ceux qui ne voient rien d'autre dans le changement que l'évidence du changement lui-même, et se contentent donc de le décrire positivement, comme une factualité inéluctable. Par une telle attitude, ils renoncent en effet à toute tâche critique de la pensée et ils deviennent, fût-ce à leur corps défendant, les hérauts d'une modernité qu'ils confondent en fait avec l'inéluctabilité d'un procès de modernisation qui échappe lui-même à tout jugement et à toute critique, reniant ainsi les valeurs suprêmes de cette modernité même qu'ils croient servir. Seul tombe encore sous leur critique, comme irrationnel, inefficient ou illusoire, tout ce qui résiste à cette modernisation9. Selon notre point de vue, les sociologues les plus « postmodernes » pourraient bien être ceux qui, en se réclamant de la modernité en marche et de ses valeurs, ne voient dans la postmodernité qu'ils réfutent objectivement qu'une nouvelle forme du discours idéologique subjectif, à forte valence autopromotionnelle – ce qui d'ailleurs est sans doute vrai s'agissant de la manière dont beaucoup l'évoquent. Mais la réduction de la « postmodernité » à de tels discours expressifs, souvent peu cohérents entre eux de surcroît, peut très bien être complémentaire d'une méconnaissance de la réalité qui aurait seulement servi de prétexte à de tels discours dont la valeur symptomatique n'est alors même pas reconnue.

***

Toute question portant sur l'existence et la nature de la postmodernité implique déjà pour faire sens en tant que question que l'on ait pris position relativement à l'existence effective d'une « modernité » historiquement et sociologiquement significative, conceptuellement délimitable et définissable. Et une telle réponse implique à son tour qu'on adhère, implicitement ou explicitement, à une certaine conception ontologique de la société, qui voit en celle-ci non seulement l'ensemble par définition toujours mobile des rapports sociaux que les individus nouent entre eux à travers toutes leurs interactions, mais une instance sui generis ayant en propre la capacité de structurer a priori ces rapports, tout en dépendant elle-même de l'accomplissement de ceux-ci pour le maintien de sa forme et l'orientation donnée à son développement. Mais il s'agit là du présupposé même de la sociologie – que les historiens, les moralistes, les économistes ou les psychologues ne sont pas nécessairement tenus de reconnaître au point de départ de leurs travaux respectifs, puisque ceux-ci ne portent pas directement sur la totalité de l'existence sociale comprise comme telle, c'est-à-dire appréhendée dans ses conditions générales de constitution, de cohérence et de maintien (ce que j'appellerai ses conditions de reproduction). Mon analyse de la postmodernité ne fait sens qu'à l'intérieur d'une compréhension sociologique de la société et de son historicité, qui adopte un point de vue réaliste et dialectique à l'égard de la société.

D'un point de vue général, l'analyse de la société comprise comme totalité implique la référence à trois niveaux :

- celui des pratiques ou activités sociales particulières ;
- celui des acteurs sociaux, individus et groupes particuliers ;
- celui de l'ensemble, en tant que c'est à ce niveau seulement que toutes les actions particulières se trouvent intégrées en une totalité de « fonctionnement » et de « reproduction » d'un ordre social (ou d'une structure sociale) déterminé, et qu'elles se voient en dernière instance assigner leur signification – au sens où la signification de tout acte particulier, au même titre que l'identité singulière du sujet, passe par la référence à un « autrui généralisé » (G. H. Mead, 1963) ; or le jugement anticipé de celui-ci ne peut être seulement abstrait, il possède toujours un contenu « culturel » ou « politique » concret et déterminé.

Si la société existe comme une entité ontologiquement distincte des individus qui la composent ainsi que de toutes les interrelations actuelles qu'ils accomplissent sans cesse, c'est que son mode d'existence est de l'ordre de l'idéalité normative. Les individus socialisés – qu'on les nomme « membres », « acteurs », « sujets sociaux » ou autrement – n'existent en effet en tant qu'êtres proprement humains, reconnus comme tels par les autres êtres humains, que dans la mesure où ils agissent de manière « significative » tant pour eux-mêmes que pour leurs partenaires sociaux. Un aspect essentiel de ce caractère significatif de leur action est qu'elle est généralement soumise à des normes, qu'ils partagent avec autrui dans leurs interrelations concrètes ou qui leur sont imposées « par en haut », ou du moins par un « milieu » qui les englobe. Or ces significations et ces normes, quelles que soient les libertés que les individus peuvent prendre vis-à-vis d'elles, ont pour eux, communément, valeur objective et positive, et leur énonciation aussi bien que leur sanctionnement sont d'ailleurs généralement effectués par des instances sociales particulières possédant une certaine pérennité dans la société (rôles d'autorité, instances de pouvoir). Bref, les normes sociales sont instituées au sens durkheimien, et les « institutions » possèdent nécessairement une cohérence d'ensemble puisqu'elles régissent des pratiques concrètes qui doivent d'une certaine manière s'accorder entre elles dans le déroulement temporel des interactions, et contribuer d'une certaine manière à la reproduction du tout qui les comprend et auquel elles participent même dans leur contestation ou leur déviance (voir Durkheim)10.

Ces trois niveaux sont donc, dans le cours même de la vie sociale, concrètement reliés par le fait que les pratiques sociales ont un caractère subjectivement significatif (significations cognitives, valeurs normatives et esthétiques, sens synthétique) pour les acteurs, et que leur accomplissement est assujetti à des « régulations » qui ont la forme d'un « système » plus ou moins étroitement intégré et qui possèdent pour les sujets sociaux une valeur de référence a priori, en tant que « normes », que « règles » ou qu'« évidences » objectivement sanctionnées de leurs actions. De l'analyse ainsi esquissée, on peut dégager les deux concepts fondamentaux de la régulation sociétale des pratiques sociales et de la reproduction de la société à travers l'accomplissement des pratiques particulières normativement régulées.

C'est alors à partir de la manière dont cette régulation sociale et cette reproduction sociétale sont exercées, dans chaque société, qu'on peut définir les modes de reproduction sociétaux qui vont caractériser formellement, et de manière fondamentale, différents types historiques de sociétés. En effet, l'analyse montre qu'il existe non seulement entre les sociétés des différences dans le contenu des normes et dans l'agencement structurel des systèmes de régulation, mais encore des différences formelles dans la manière même selon laquelle la régulation est effectuée – ce que je nomme justement des « modes formels de régulation et de reproduction11 ».

L'objectif théorique qui vient d'être présenté dans ses grandes lignes se heurte à plusieurs difficultés ou obstacles à caractère préjudiciel qu'il faut clarifier si l'on ne veut pas aller au-devant d'une incompréhension elle aussi préjudicative. Ces obstacles tiennent principalement à l'imprécision et à l'ambiguïté des termes auxquels il nous va falloir donner une signification conceptuelle qui souvent paraîtra nouvelle dans la mesure simplement où elle cherchera à être minimalement formelle. On peut regrouper ces difficultés sous deux chefs principaux.

A) Difficultés d'ordre terminologique

Le terme de modernité désigne tantôt une époque historique dont les limites sont par définition relativement arbitraires, tantôt tout ce qui se rattache à une période actuelle toujours mobile (et qu'on peut encore comprendre de manière plus ou moins large) relativement à un passé dont elle diffère à n'importe quel titre, et tantôt, enfin, un type sociétal défini par un certain nombre de paramètres descriptifs, analytiques et théoriques idéalement stables parce que possédant un caractère systématique, et qui peuvent, toujours idéalement, être opposés de manière claire et formelle aux paramètres correspondants caractérisant d'autres types de société, comme par exemple, ici, les sociétés « traditionnelles » et les sociétés « postmodernes ». De nombreux auteurs tendent à amalgamer ces trois significations dans l'usage qu'ils font du terme de modernité, même s'ils mettent l'accent tantôt sur un aspect, tantôt sur un autre. Or, le simple fait de parler de « postmodernité » dans un sens qui dépasse la signification très limitée que le terme avait d'abord acquise dans son usage en histoire de l'art implique que l'on renonce à utiliser le terme de modernité dans son deuxième sens, qui est le plus flexible ; mais cela ne fait que poser de manière plus directe la question de savoir si la « modernité » et la « postmodernité » désignent alors des périodes concrètes de l'histoire ou des types sociétaux formels, ou encore, si elles impliquent une correspondance étroite entre les unes et les autres ; mais cela suppose alors que l'on se réfère, même sans le reconnaître explicitement, à une forme ou une autre de la philosophie de l'histoire, qui par nature est résolument moderne.

Personnellement, comme je l'ai indiqué, j'utiliserai ici le terme de modernité pour désigner le concept idéal-typique qui peut être dégagé d'une analyse sociologique du statut formel d'un nouveau mode de reproduction sociétal qui a été institué, de manière globalement systématique et cumulative, pendant la période historique que les historiens désignent depuis le XVIIIe siècle comme celle des « Temps modernes ». Les caractéristiques de ce « mode de reproduction de la société », que je qualifie de « politico-institutionnel », seront présentées plus bas de manière schématique,

pour être systématiquement comparées ensuite aux traits correspondants du « mode de reproduction décisionnel-opérationnel » qui me permettra de son côté de qualifier formellement la postmodernité12. Du même coup, la « période actuelle », ou le moment présent de l'histoire, en tant qu'elle comporte en même temps une confrontation entre une pluralité de modèles (ou de modes de régulation) sociétaux (traditionnel, moderne et postmoderne) et qu'elle reste ouverte sur un avenir encore indéterminé, c'est-à-dire dans la mesure où elle comprend encore un espace fondamental de choix, sera simplement qualifiée d'« époque contemporaine », pour ne pas présumer de l'issue de ces confrontations ni des choix qui pourront être faits (ou qui ne seront pas faits, puisqu'on sait déjà d'une certaine façon vers quoi vont les choses à mesure qu'on les laisse aller).

B) Les problèmes d'ordre méthodologique et épistémologique qui sont inhérents à la conceptualisation idéal-typique

On pense nécessairement à Weber lorsqu'on invoque la méthode des types idéaux, mais cette référence, dans sa spontanéité, est lourde d'ambiguïtés. On sait en effet que Weber – chez qui se conjuguaient une approche compréhensive et phénoménologique de l'action humaine significative, au niveau ontologique, et une prise de position positiviste et scientiste, au niveau épistémologique13 – s'était senti tenu d'adopter, à l'encontre du réalisme durkheimien, une position strictement nominaliste en ce qui touche à la nature des entités collectives. La raison qu'il invoquait était qu'une entité collective, en tant que telle, ne perçoit pas, ne pense pas, ne s'oriente pas significativement, normativement et expressivement, n'agit pas, et qu'elle ne saurait donc posséder d'identité et d'individualité propre ni par conséquent de consistance substantielle dans le monde objectif de la sociologie qui est celui de l'action. Dès lors, il ne pouvait présenter les types idéaux que comme des instruments méthodologiques construits « librement » ou « stratégiquement » par le chercheur lui-même, et n'ayant par conséquent d'autre portée objective que leur valeur heuristique. Un type ne pouvait ainsi comporter chez lui une dimension réaliste ou concrète que dans la mesure où il représentait, hypothétiquement, une configuration de « motivations » à laquelle les acteurs sociaux se seraient référés réellement dans l'histoire, et qui aurait ainsi exercé, psychologiquement14, une influence de type causal sur leur « comportement social ».

La position que j'adopterai ici diffère aussi bien du nominalisme individualiste wébérien que du réalisme collectif objectiviste de Durkheim, lesquels, par contraste avec une approche dialectique, restent tous les deux dans le champ du positivisme scientifique. Je reconnaîtrai l'objectivité des médiations15 significatives (culturelles et institutionnelles) qui régissent l'action des individus, médiations qui ont été élaborées dans le cours historique de la vie sociale – le plus souvent à l'occasion d'affrontements polémiques et d'antagonismes –, non seulement sous la pression des circonstances, mais aussi et d'abord en réponse à cette exigence de sens, de cohérence et de partage qui est immanente à toute action symbolique. Dès lors, c'est d'abord la pratique sociale elle-même qui se construit et se structure « typologiquement », chaque concept impliqué dans l'auto-orientation et l'autocompréhension de la pratique représentant déjà en quelque sorte pour celle-ci un type idéal à caractère réel aussi bien sur le plan cognitif que dans sa valeur normative et expressive. Cela signifie, en même temps dans la réalité et pour le chercheur, qu'une société historique possède en elle-même un principe d'unité dynamique, qu'elle comporte, ou plutôt qu'elle est travaillée par, une « logique immanente » de reproduction et de développement – qui est certes sans cesse en voie de transformation, comme l'est le langage par exemple –, et que c'est la mise à jour de telles logiques assurant la reproduction et le développement des diverses formes de société qui constitue le véritable objet de la recherche et de la théorisation dans les sciences sociales. Or il est clair que l'emprise de ces logiques historiques sur les pratiques sociales particulières n'est jamais que tendancielle, et que la description d'un type sociétal ne saurait jamais coïncider avec la description de l'ensemble des caractéristiques empiriques d'une société, ni en représenter la

moyenne, ou la forme modale : il s'agit toujours de saisir la trajectoire asymptotique d'un procès de reproduction ou d'un mouvement de transformation d'ensemble.

Le langage peut être pris comme le prototype de ces médiations objectives qui possèdent la propriété ontologique fondamentale de structurer a priori, et donc de manière « transcendantale », les références, les expressions et les pratiques significatives des acteurs sociaux particuliers. Si j'admets volontiers qu'il n'existe pas, à strictement parler, d'« acteurs collectifs », je poserai néanmoins qu'il existe effectivement – et il s'agit là de la détermination première du genre humain – des médiations objectives de leurs pratiques significatives, possédant pour eux a priori, sous la forme de normes16, un caractère commun d'objectivité, une objectivité qui est d'ailleurs toujours plus ou moins explicitement perçue, réfléchie, représentée et justifiée par eux, comme le laisse entendre par exemple la notion classique d'idéologie. Ces médiations objectives des pratiques particulières et singulières « instituent » dès lors des « logiques » de régulation et d'intégration des pratiques sociales qui ont elles-mêmes un caractère primordialement objectif, quand bien même elles n'interviennent effectivement dans la régulation des actions concrètes que dans la mesure où elles apparaissent elles-mêmes aux acteurs, implicitement ou explicitement, expressivement ou réflexivement, comme des normes auxquelles ils doivent (ou du moins devraient) se soumettre.

Dès lors, un « type idéal » ne peut plus être conçu comme le résultat d'une activité constructive (et à la limite arbitraire) de l'analyste, mais bien plutôt comme une logique objective, à caractère réel et concret, de nature ultimement symbolique, qui « régit » et « travaille » l'ensemble des rapports sociaux dans une société, et ceci d'une manière qui est essentiellement agonistique dans toutes les situations historiques de changement sociétal. Il appartient alors à l'analyste, non de « construire » un type idéal, mais bien plutôt de l'« abstraire » de la réalité qui d'ores et déjà lui est tendanciellement soumise. Dans ce sens, tous les concepts sociaux, et tous les termes significatifs du langage commun, toutes les classifications et catégories, sont déjà en eux-mêmes et par eux-mêmes des « types idéaux », de telle manière qu'il ne s'agit pas tant de « produire » des types idéaux que de les « découvrir17 », tout en reconnaissant leur hiérarchie objective dans l'ensemble des références régulatrices d'une société, dans la détermination dynamique des contradictions qui s'y développent au cours des procès de changement social et sociétal, etc.

Une telle structure (ou un tel mouvement) « idéal-typique » peut alors être observée (et non pas construite comme chez Weber) de deux manières, qui doivent toujours se vérifier l'une par l'autre : par l'observation empirique du long terme historique, d'un côté, et par le repérage critique de l'organisation « logique » immanente aux diverses configurations systématiques des médiations significatives (et politiques) qui régissent le cours de la vie sociale à tous ses niveaux de constitution et d'accomplissement, d'un autre côté. La méthode comparative devient alors un moment essentiel de ce repérage critique, car la véritable spécificité d'une logique sociétale ne peut pas être saisie in abstracto, mais seulement à travers la prise en considération du momentum réel des procès concrets de différenciation historique où elle s'est formée ou plutôt qui l'ont informée. Les sciences sociales à visée cognitive ou théorique sont d'ailleurs accoutumées depuis leur naissance à une telle démarche, puisque l'essentiel de leur objet a longtemps été de décrire et de comprendre la spécificité des sociétés modernes relativement aux sociétés traditionnelles, et particulièrement la nature des procès de « modernisation ».

Ainsi la modernité, comme idéal-type, devra être comprise, dans une indépendance elle aussi idéale relativement aux multiples conditions locales du changement social à travers lesquelles elle s'est réalisée ici et là (en Angleterre, en France, en Amérique, en Allemagne, etc., ou encore dans tel ou tel domaine de la pratique sociale), comme une telle « logique sociétale » à caractère objectivement transcendantal relativement aux pratiques sociales particulières, comportant ses conditions propres de cohérence (significative, pratique, ainsi que « matérielle » ou « fonctionnelle »), qui est en tant que telle responsable de la cumulativité des procès de changements sociétaux qui ont été identifiés à

la « modernisation » ou associés à la signification des « Temps modernes ». Et le concept de postmodernité devra lui-même, de son côté, être compris comme un renversement formel, lui aussi tout à fait réel, de cette logique caractéristique de la modernité, un renversement qui n'a rien d'abstrait, mais s'opère très visiblement dans les formes explicites de régulation sociale, et qui agit comme tel dans l'orientation significative des acteurs sociaux singuliers.

On pourra donc saisir et comprendre la postmodernité comme instauration d'un nouveau « régime de transformation cumulative » des rapports sociaux et des sociétés, sans qu'il faille renoncer pour autant à l'évidence d'une continuité concrète entre le développement de la modernité et celui de sa progressive subversion postmoderne. En effet, nous montrerons que si le passage (la transition) de la tradition à la modernité a possédé, en raison de la nature même du projet moderne et des formes de régulations nouvelles qu'elle instituait, un caractère « réflexif », « synthétique » et « révolutionnaire » (qui s'est manifesté de manière tantôt diffuse, tantôt concentrée dans des luttes idéologiques radicales et parfaitement conscientes d'elles-mêmes et de leurs enjeux), il en va maintenant tout autrement, pour les mêmes raisons jouant cette fois-ci de manière inverse, en ce qui concerne la transition de la modernité à la postmodernité, qui s'opère plutôt, typiquement, c'est-à-dire en conformité avec les traits formellement les plus caractéristiques du nouveau mode de régulation décisionnel-opérationnel, sous la forme d'une mouvance diffuse à caractère pragmatique et adaptatif.

II. COMPARAISON DES PRINCIPALES CARACTÉRISTIQUES STRUCTURELLES DE LA MODERNITÉ ET DE LA POSTMODERNITÉ SUR LE PLAN FORMEL

Je vais relever à présent les principales caractéristiques du mode de développement sociétal propre à la modernité18, en indiquant aussi, pour chacune, ce qui tend à s'y substituer dans les sociétés contemporaines. Je procéderai sans grande argumentation justificative mais en espérant néanmoins que les quelques propositions ainsi rassemblées parviendront à se conférer mutuellement le bénéfice de la cohérence non seulement significative mais aussi objective. C'est ensuite seulement que l'ensemble des transformations structurelles ainsi repérées pourront être rapportées à une interprétation globale de la mutation en cours dans les conditions formelles de régulation des pratiques sociales, et c'est à ces nouvelles conditions formelles de régulation que je veux ici associer le concept théorique de « postmodernité ». Mais alors, le choix du terme ne sera plus essentiel pour la théorie elle-même, et l'on pourrait tout aussi bien parler, moyennant explication, de société technocratique, organisationnelle, programmée, pragmatique, communicationnelle et informatique, « décisionnelle-opérationnelle19 » et, résumant peut-être tout cela, de société systémique.

Les deux formes de régulation des rapports sociaux et de reproduction de la société qui nous importent ici sont donc celles que je qualifie, de manière relativement descriptive, de mode de reproduction politico-institutionnel et de mode de reproduction décisionnel-opérationnel, et c'est sur leur contraste que je veux appuyer la différenciation théorique des formes modernes et postmodernes de la société qui sont évoquées dans l'effort de compréhension théorique et systématique des transformations en cours dans le monde contemporain.

A) De la modernité comme opposition dialectique et réfléchie à la tradition à la postmodernité comme mutation rampante

Le développement de la société moderne, en Occident, n'a pu se faire qu'à travers une dialectique d'oppositions concrètes aux différentes caractéristiques des sociétés « traditionnelles » (déjà structurées et déjà engagées en tant que sociétés réelles dans des procès de reproduction continue et effective) à l'intérieur desquelles la transition ou la mutation sociétale s'est opérée. Ces oppositions se sont d'abord manifestées, de manière en quelque sorte « éparse » et « circonstancielle », dans les divers domaines particuliers de la vie sociale, par exemple dans

l'affirmation de l'autonomie des communes bourgeoises et du « tiers état » relativement à l'ordre patrimonial médiéval, dans la création d'un nouvel espace économique mercantile ainsi que des institutions nouvelles qui l'encadraient, dans la Réforme et sa contestation frontale de la monopolisation par l'Église de toute médiation entre le sujet chrétien et Dieu touchant à la question essentielle du salut (sa prétention au monopole de la gestion et de la dispensiation de la grâce à travers le magistère, les sacrements et le sacerdoce), par le rejet de l'esthétique symbolique médiévale et l'imposition de l'espace unifié de la représentation et de la perspective à partir du Quattrocento, par la naissance de la science moderne entre les XVIIe et XVIIIe siècles en opposition directe à la référence autoritaire qui régissait les systèmes de savoirs médiévaux, etc. L'essentiel, c'est que toutes ces oppositions, qui se sont développées sur plusieurs siècles de façon plus ou moins dispersée, mettaient finalement en œuvre une nouvelle conception cohérente de la personne humaine et de son autonomie, et que celle-ci, par-delà les intérêts particuliers qui s'y rapportaient sans cesse, en est venue à contester de front l'ensemble des autorités traditionnelles ainsi que les formes de légitimation qui leur étaient propres. Mais il y a plus : aussi bien cette affirmation nouvelle de l'autonomie de la personne que cette contestation des formes d'autorité établies a créé l'exigence d'un nouveau mode synthétique de constitution de l'ordre social, de nouvelles institutions régulatrices et d'un nouveau mode de légitimation.

La modernité proprement dite, comprise dans son unité systématique et dans sa cumulativité historique, est ainsi née de manière concrète, et pas comme une abstraction rétrospective d'historiens, de sociologues ou de statisticiens, de la prise de conscience progressive de cette unité et de cette exigence de synthèse, qui a conduit à une critique globale de la tradition et qui se fondait sur la référence à une Raison universelle à valeur transcendantale, qui a culminé dans les Lumières. Et c'est ainsi du même coup qu'est née, de manière également concrète (du moins en Occident), La tradition, dans la mesure où non seulement les aspects traditionnels de la société ont été objectivés comme tels par les mouvements modernes qui s'y opposaient en s'efforçant de les transformer, mais où les structures, les autorités, les formes de pensées qui se trouvaient ainsi frontalement attaquées ne se sont pas contentées de « changer », mais ont elles-mêmes réagi (par personnes, institutions, courants sociaux, idéologies interposés).

Je voudrais insister sur ce caractère concret du rapport agonistique entre modernité et tradition. Ce terme est ici utilisé en son sens fort, phénoménologique et dialectique, pour désigner un rapport réel entre des pratiques sociales, qui sont alors en tant que telles – en tant qu'actions subjectives orientées vers des fins – productrices non seulement de « changement historique objectif », mais, à travers leurs affrontements réels, d'un changement de sens de la pratique et de l'ensemble de ses référents objectifs, qu'il s'agisse du rapport à soi, du rapport à autrui et au monde, du rapport à la société et à son historicité.

Il faut souligner que ce rapport antagoniste de la modernité à la tradition, à travers lequel la modernité prend conscience d'elle-même et s'affirme comme un nouvel ordre synthétique global de la société, diffère d'une manière essentielle du rapport que les sociétés modernes vont établir ultérieurement, à travers le colonialisme et l'impérialisme, avec les sociétés traditionnelles et archaïques extérieures. En effet, celui-ci n'est plus un rapport d'opposition dialectique mais un rapport de domination directe accompagné d'une dynamique exogène de « modernisation20 ». Il diffère également du type de rapport d'assujettissement et de marginalisation, de refoulement et d'enkystement, que les sociétés traditionnelles avaient toutes déjà établi avec les sociétés archaïques en se développant par-dessus elles. Mais il importe surtout de montrer ici comment il diffère tout aussi profondément du rapport que le développement d'une société postmoderne va établir avec la modernité, à laquelle elle ne s'opposera jamais globalement, mais qu'elle subvertira fibre par fibre pour lui substituer son nouveau mode de gestion et de prise en charge directe du tissu social appréhendé à travers la multitude des « problèmes » qui y surgissent et sont susceptibles de solutions technico-pragmatiques.

L'idée d'une opposition à la modernité n'a d'ailleurs pas été absente dans la transition à la postmodernité, mais ce n'est pas à travers elle qu'ont été élaborées et implantées les modalités effectives de régulation et d'emprise qui caractériseront son déploiement. C'est d'ailleurs au début du procès de mutation examiné ici qu'une telle opposition s'est exprimée avec le plus de force dans le sentiment tragique d'une crise civilisationnelle globale et dans une volonté radicale de rejet des valeurs modernes, qui ont pris corps dans la conscience éthique et esthétique de la fin du XIXe siècle, et ont marqué surtout l'expérience métaphysique et existentielle des milieux intellectuels (Nietzsche, Dostoïevski) pour s'étendre ensuite dans les milieux politiques autour desquels catalyseront la nouvelle extrême droite et certains courants d'extrême gauche. Une telle attitude va nourrir des mouvements sociopolitiques qui s'implantent dans la société de masses (Arendt, 1972 ; Freitag, 1983b ; Faye, 1972) et sont orientés vers le rejet et le dépassement volontariste violent de la modernité et de ses institutions, comme les fascismes et le nazisme, et, sous certains aspects seulement, le communisme révolutionnaire21.

On peut préciser que la « société de masses » dont il est question ici appartient déjà à une forme particulière du procès de transition vers la postmodernité, et qu'en elle se manifeste la forme spécifique de déracinement qui a caractérisé les sociétés dans lesquelles l'industrialisation s'est propagée très rapidement (dans le contexte mondial de la compétition impérialiste) avant que n'y soient solidement établies les institutions sociales et politiques modernes. On assiste alors dans ces sociétés (particulièrement en Allemagne, en Italie et en Russie, par contraste avec l'Angleterre, la France ou encore les États-Unis) à une brutale prolétarisation des masses rurales comportant la rupture des formes d'intégration et de dépendance traditionnelles ; on assiste alors à la captation « instrumentale » du principe autoritaire qui prévalait dans les rapports sociaux traditionnels par des « organisations de masses » qui imposent leur puissance de regroupement identitaire (ou « expressif ») à travers une stratégie systématique de « mobilisation de masses ».

On sait que les mouvements de masses « politiques », à caractère totalitaire, conduisirent à des échecs dramatiques, et les sentiments de crise qui les avaient inspirés n'eurent pratiquement aucune part (sauf ici et là, comme sous le régime de Vichy en France où ils préparèrent la conversion technocratique des cadres de l'État) dans la mise en place des procédures effectives de gestion et de contrôle qui caractérisent maintenant le mode de fonctionnement pratique des sociétés postmodernes. En effet, cette société de masses à caractère « politique » et « idéologique » va plus tard (après la Seconde Guerre mondiale) être absorbée presque partout dans la nouvelle « société de consommation de masse » dont l'essor se dessinait aux États-Unis dès le milieu du XIXe siècle, et qui va, elle, être caractérisée par une « privatisation de masse » accompagnée par le développement conjoint des associations privées particularistes et des organisations instrumentales dans lesquelles s'abolit la différenciation de l'espace public et de l'espace privé (voir plus bas). Par contre, le « sentiment de crise » de la modernité qui fut associé à la société de masse va continuer, dans sa dimension existentielle et donc « privée », à inspirer au niveau « intellectuel22 », notamment à travers Nietzsche et Heidegger, certains aspects importants de la philosophie, de l'esthétique et de l'expérience existentielle postmodernistes, en se retrouvant par exemple mêlé aux diverses formulations d'une « perte de sens », d'une « ère du vide », d'un « panérotisme individualiste », d'une « hyperréflexivité narcissique », à la problématique de la « déconstruction » et de la « fin des grands récits », puis à celles de l'« errance », du « nomadisme », et enfin aux interprétations « dionysiaques » de la communication dans les « cyber-espaces »… Mais toutes ces manifestations ou expressions de la « fin de la modernité » pourraient bien finir par ressembler, dans une postmodernité triomphante – si cela advient ! – au lointain écho d'un Big Bang sociologique : le simple bruit de fond de l'histoire dans la posthistoire !

Disons, pour résumer ce point, que si la transition de la tradition à la modernité a été accomplie de front, c'est-à-dire ici ouvertement, dans un affrontement idéologique et politique qui s'est

progressivement globalisé et systématisé, le passage de la modernité à la postmodernité s'opère maintenant essentiellement par en dedans, de manière en même temps rampante et proliférante, comme par métastases. C'est pourquoi sans doute le sentiment ou l'idée s'impose si facilement qu'il ne s'agit pas d'une mutation sociétale mais seulement de la continuation du mouvement même de la modernité, qui elle-même ne faisait peut-être alors déjà que continuer des mouvements amorcés, circonstanciellement, dans certaines sociétés traditionnelles, en Europe surtout.

À ce propos, on pourrait comprendre – si on est optimiste – que ce procès touche à sa fin avec l'essor actuel des mouvements de contestation qui se polarisent autour de la résistance à la « mondialisation » ou « globalisation » telle qu'elle est imposée sous l'égide du capitalisme financier spéculatif. Il y a dans cela un signe fort d'une reprise de l'historicité réflexive que la postmodernité tendait à nier formellement en installant partout les mécanismes de la simple réactivité adaptative. La postmodernité, en se trouvant ainsi réinscrite dans l'histoire, devrait alors également y perdre son nom, pour être simplement réinterprétée, non pas positivement comme le parachèvement de la modernité, mais négativement comme le mouvement tardif de sa dissolution, qui aura ouvert le chemin à quelque chose d'autre qui reste largement à inventer collectivement, et qui en représenterait alors le dépassement au sens hégélien. Du même coup, la transition de la modernité à ce qui lui succède redeviendrait aussi agonistique, alors que la transition de la modernité à la postmodernité avait possédé essentiellement un caractère processif.

B) Du pouvoir d'État constitutionnel comme forme typiquement moderne de la domination à son débordement systémique dans la postmodernité

À la dépendance idéologique des autorités à l'égard d'une instance transcendante extérieure (Dieu, pour le Moyen Âge chrétien), et au rapport de représentation religieuse et politique de cette transcendance dans la société, la modernité va substituer un rapport inversé de représentation de la société dans le pouvoir (Lefort, 1983 et 1986 ; Gauchet, 1989 et 1995). Cette dépendance du pouvoir à l'égard de la société, son enracinement dans la volonté des sujets sociaux elle-même fondée ou justifiée par la raison (il s'agit ici des trois formes catégoriques dans lesquelles se divise la raison kantienne : théorique, pratique, esthétique) et non plus dans la toute-puissance divine, se concrétise d'une triple façon, le tout étant justement synthétisé dans la Constitution qui régit la constitution et l'exercice du pouvoir lui-même :

Le pouvoir d'État est caractérisé désormais par la capacité législative, et non plus seulement par les capacités exécutive et juridictionnelle à l'exercice desquelles se limitait dans son principe l'autorité légitime traditionnelle (a contrario, il y avait la notion de « tyrannie23 »). Il y a formellement production humaine, sociale, du droit, et donc production sociale réflexive de l'ordre social24 ;
La dépendance du gouvernement vis-à-vis de l'assemblée et de la loi (principes de la responsabilité gouvernementale et de l'État de droit) ;
La dépendance de l'assemblée vis-à-vis du « peuple » par l'institution de la représentation électorale (que le peuple soit compris comme le simple ensemble des individus souverains, des « citoyens », ou au contraire comme une totalité sui generis politiquement constituée dans la « nation » ; en réalité, à l'exception peut-être des États-Unis qui en cela amorcent dès leur naissance le mouvement de transition vers la postmodernité, le peuple dans son acception moderne tient toujours plus ou moins des deux25).
Sur le plan formel ou conceptuel, l'essentiel de cette nouvelle figure du pouvoir d'État est la prééminence qu'acquiert dans la constitution même du pouvoir la fonction législative qui, contrairement aux fonctions exécutive et judiciaire, est seule spécifiquement moderne (voir plus bas, point C). En Angleterre, cette prééminence s'affirme graduellement à travers le contrôle que le Parlement exerce sur l'activité exécutive de la Couronne, et c'est à travers le développement de ce contrôle que l'activité parlementaire y prend progressivement, quoique en quelque sorte à reculons, valeur législative. En France, lors de la Révolution, c'est formellement l'Assemblée constitutionnelle

qui, au nom du peuple et de la nation, prend la place de l'autorité royale, pour se convertir ensuite expressément en assemblée législative (voir à ce sujet Freitag, 1995f). Ici, c'est donc d'une manière tout aussi formelle que la référence à la Raison vient directement se substituer à celle de la tradition fondée en dernière instance sur la volonté divine et sa naturalisation dans une culture religieuse commune26. Dans son mode d'organisation et de fonctionnement saisi alors principalement à partir des fonctions exécutive et judiciaire plus traditionnelles, la spécificité de l'État moderne correspond par contre à l'idéal-type wébérien de la « domination rationnelle-légale » associée à un mode d'organisation « bureaucratique ». Mais un tel idéal-type n'épuise pas la spécificité de la structure de domination proprement moderne – et il n'en saisit même pas le caractère essentiel, ce qui s'accorde d'ailleurs tout à fait avec l'« individualisme méthodologique » et le « nominalisme sociologique » auxquels adhère ce grand auteur aux yeux duquel la modernité se présente essentiellement sous les traits d'un processus cumulatif de modernisation identifié à la rationalisation instrumentale.

En suivant un processus évolutif dont je ne peux pas rapporter ici les principales péripéties (qu'on peut regrouper, schématiquement, en deux grandes voies, la voie réformiste et social-démocratique et la voie pragmatique américaine27), la postmodernité va résulter, du point de vue des formes de la domination, d'une substitution progressive, dans la régulation effective des pratiques et rapports sociaux, de la puissance directe d'organisations instrumentales poursuivant la réalisation contextuelle d'objectifs particuliers28, au pouvoir d'État à caractère expressif et à valeur transcendantale, qui s'exerce en vue de la création et du maintien d'un ordre général. Ou du moins assiste-t-on au débordement massif de l'ancien mode moderne, centralisé, de constitution de la domination par le second, qui s'exerce sur une base pluraliste et de manière excentrée à travers la formation d'une multitude de puissances sociales, organisées instrumentalement en vue de la réalisation d'objectifs particuliers et, structurellement, circonstanciels29. En gros, le pouvoir d'État conçu de manière unitaire à partir de l'idée de la représentation du corps social et de celle d'un monopole des fonctions législatives, exécutives, administratives et judiciaires qui en découle, va se trouver débordé de l'extérieur et va lui-même se décomposer de l'intérieur en une multitude d'instances décisionnelles orientées toutes vers la maîtrise stratégique de leur environnement social immédiat et concret. À une régulation des rapports sociaux par l'institution a priori de règles générales sanctionnées de manière idéalement uniforme va donc succéder un nouveau régime de contrôle direct de la réalité environnante, tant sociale que naturelle, qui va procéder a posteriori et localement de manière stratégique, pragmatique, procédurale et opérationnelle par adaptation, programmation, décisions, le tout en fonction non plus d'une référence universaliste à un principe commun et abstrait de légitimité, mais selon des critères circonstanciels d'efficacité et dans un contexte par définition mobile de rapports de force. C'est à cette nouvelle configuration de la domination que j'ai donné le nom de mode de régulation et de reproduction « décisionnel-opérationnel », pour opposer, idéal-typiquement, la logique d'ensemble qu'il met en œuvre à celle qui caractérisait le mode de reproduction « politico-institutionnel » caractéristique de la modernité.

C) De la production politico-législative du droit à sa production conventionnelle et pragmatique

Pour aborder clairement la question sur le plan théorique, il convient de rappeler pour commencer à quoi correspond en général le concept de droit. Une norme sociale devient une norme juridique lorsque la puissance d'agir socialement n'est plus seulement reconnue et sanctionnée par les protagonistes directs de l'action qui l'évaluent selon sa conformité à une structure commune de normes intériorisées, mais lorsque cette reconnaissance collective est monopolisée par une autorité supérieure qui en impose envers et contre tous la définition et le sanctionnement. Dans les sociétés traditionnelles, les instances exerçant cette autorité juridictionnelle suprême, là où elle existe, restent cependant en principe tenues d'imposer ainsi à tous la reconnaissance de droits et d'obligations qui appartiennent originellement aux différents sujets de droit (qui sont des sujets individuels et collectifs, voire des entités divines ou même des choses) et font partie de leur nature même. Elles ne possèdent donc pas en principe de capacité législative. C'est seulement avec le

développement du pouvoir absolutiste qui sert de transition à la formation de l'État moderne que le souverain s'impose progressivement comme le détenteur d'une véritable capacité législative, assise encore longtemps sur une délégation d'autorité divine. Mais en s'émancipant de la tutelle de l'Église, le souverain absolutiste se soustrait aussi à l'obligation de respecter les traditions et les privilèges qui y sont établis à titre personnel, qu'ils soient individuels ou collectifs. Le rapport direct que le souverain absolutiste entretient avec la source transcendante de sa légitimité est donc analogue à celui qui caractérise le rapport du croyant à Dieu dans le protestantisme.

Schématiquement, c'est à ce fondement transcendant de l'autorité législative que le peuple (la bourgeoisie d'abord) va se substituer, au nom de la société et de la valeur transcendantale qui est maintenant reconnue directement à la personne humaine libre et souveraine, laquelle est désormais soumise à la Raison30, ou encore, au nom de la « nation » comprise comme corps politique agissant en vue des « intérêts communs supérieurs » qui prennent alors eux-mêmes valeur transcendantale relativement aux intérêts individuels et particuliers (voir Rousseau et Hegel à ce sujet, plutôt que Hume, Locke et même Kant). La référence à une Raison universelle directement accessible à l'individu, et celle qui est faite au corps historique et « organique » de la nation, apparaissent donc dans la modernité comme largement complémentaires, l'une compensant par sa concrétude historique particulière et la solidarité sociale qui y est fondée, l'universalité formelle, universaliste, abstraite et a-historique de l'autre. Cette complémentarité est soulignée dans le modèle républicain de l'État-nation moderne, mais elle a pu aussi être convertie en une opposition principielle – comme chez Herder – lorsque l'exigence de la modernité est apparue dans certaines sociétés comme l'effet d'une domination politique et éventuellement aussi économique extérieure (c'est le cas de l'Allemagne à l'époque des guerres napoléoniennes). Alors, l'universalisme abstrait peut se présenter comme une menace directe à l'unité concrète du corps social telle qu'elle est fondée non plus tellement dans l'instance politique, mais dans la culture commune et particulièrement dans la langue. Chez Herder et dans le romantisme en général, on opposera alors à l'universalisme abstrait des Lumières, repris par Kant, une vision idéalisée de l'Universum concret, inspirée de celle de la Renaissance, et qui comporte l'idée d'une harmonie d'ensemble présidant aux rapports des cultures particulières et irréductiblement différentes qui composent l'humanité. Alors aussi, l'universel en l'être humain ne peut être réalisé que par la médiation d'une appartenance à une tradition culturelle singulière, dotée d'une vie propre qui transcende celle de l'individu.

Dans un cas comme dans l'autre, les droits sont détachés, en leur « origine » ou en leur « fondement », de la particularité des conditions sociales et personnelles auxquelles ils étaient attachés substantiellement par la tradition, et ceci sans être pour autant directement rapportés à l'arbitraire des individus ni à la sommation ou à l'équilibre purement statistique de leurs intérêts privés. Ils sont désormais rattachés, en leur substance, à la personne humaine comprise en tant que telle de manière universaliste ou philosophique, ce qui n'exclut pas que la réalisation positive de ces droits passe par 1'« éveil » de la communauté nationale-culturelle particulière. Ces propriétés originelles et essentielles de la personne en tant que membre de la société peuvent et doivent alors être exprimées sous la forme de principes formels, abstraits et universalistes, comme l'égalité devant la loi, la capacité de propriété, la liberté et la responsabilité contractuelle, etc. Ce sont ces principes, entendus comme des a priori métaphysiques à valeur transcendantale, qui vont alors orienter toute la pratique sociopolitique de production du droit dans laquelle est engagé le nouveau souverain collectif. Dès lors, en raison de ce caractère virtuellement systématique de sa production, le droit propre à la modernité tendra à prendre lui aussi un aspect formel, universaliste, quasi déductif ; et comme, dans un tel système juridique, tous les sujets deviennent formellement égaux devant la loi31 en tant que personnes individuelles, alors que sous le régime traditionnel ils étaient des possesseurs de droits concrets et différenciés en vertu de leur appartenance à des « ordres sociaux », à des statuts, à des familles, à des communautés locales, à des groupes professionnels toujours particuliers, tout ceci peut se résumer en disant que le droit devient individualiste, formaliste et universaliste. Une fois reconnues ces caractéristiques idéales-typiques du droit proprement

moderne, il convient bien sûr d'en relativiser la portée empirique en fonction des traditions et des circonstances locales ou nationales, ou encore en fonction des différents domaines du droit, certains restant plus attachés à la tradition que d'autres.

On pourrait ainsi opposer les cas-types de l'Angleterre et de la France, de même que ceux-ci aux cas américain et allemand. En effet, le cas américain se distinguera autant du rationalisme législatif et juridique français que du pragmatisme juridique anglais, notamment du fait que son pragmatisme propre sera orienté non plus vers l'intégration empirique de la tradition, mais vers l'effectivité, l'efficacité et l'efficience sociales, d'où le caractère essentiellement procédural de son « opérationnalisme »; et en cela, notamment, l'Amérique sera déjà tournée vers ce que nous appelons maintenant la postmodernité. Et ces situations feront encore toutes les trois contraste avec la tendance « positiviste » du droit allemand moderne, telle qu'exprimée dans le « machiavélisme juridique » d'auteurs comme Kelsen et Schmitt, qui se situent pourtant à deux extrêmes de l'échiquier politique (positivisme constitutionnaliste d'un côté, et de l'autre positivisme de la volonté de puissance collective, constituée de manière immédiate dans le rapport « ami-ennemi » et représentée de manière non moins immédiate dans le Führerprinzip). Mais ce positivisme de la puissance collective investie dans le droit et son opérationnalisme substantiel rejoint alors, par symétrie, le positivisme de la puissance investie aux États-Unis dans la personne individuelle et dans le contrat, de telle façon que l'orientation juridique de l'Allemagne est elle aussi tournée déjà, mais d'une manière inverse de celle des États-Unis, vers cette mise en coïncidence immédiate du fait et du droit qui va caractériser la postmodernité. À la réduction pragmatique du principe transcendantal de l'individu correspondra, dans le nazisme tout spécialement, mais aussi plus généralement dans la tradition germanique du droit public et son évolution (tradition à laquelle même Kant s'en remet partiellement, mais qui est peut-être formellement inaugurée par Luther), une réduction pragmatique analogue du principe transcendantal de la totalité (réduction qui, soit dit en passant, n'a plus rien d'hégélien, puisque précisément elle n'est plus médiatisée par le moment négatif de la liberté : mais il s'agit là d'une « subtilité » que les tenants du totalitarisme en Allemagne autant que ses adversaires extérieurs se sont permis d'ignorer les uns comme les autres).

Dans le cours de la mutation postmoderne de la société, ce mode de production politico-législatif du droit va être progressivement débordé (sans qu'il ne soit jamais aboli ni contesté formellement) par un double processus dont l'un a ses racines dans la sphère privée des corporations et associations, et l'autre dans la sphère de l'État et des pouvoirs publics, et qui vont d'ailleurs finir par s'interpénétrer largement jusqu'à se confondre (voir plus bas, point D). La reconnaissance de la capacité juridique à divers types de « corporations » de droit privé (entreprises économiques « incorporées » en tant que telles, syndicats, associations, groupes d'intérêts quelconques) va d'un côté conduire à la prolifération d'un droit conventionnel d'origine corporative32 qui prendra progressivement dans ses rets une partie de plus en plus considérable des rapports sociaux concrets (dans le domaine du travail et de l'activité économique d'abord, cf. Pinard, 2000, mais aussi ensuite dans les domaines de la culture, de l'éducation, de la vie familiale, de la gestion territoriale, du développement technique et scientifique, etc.). Parallèlement, les domaines et les formes d'intervention directe de l'État et des pouvoirs publics en général se multiplieront, d'abord par l'effet d'un élargissement progressif du champ d'exercice de la fonction administrative classique qui restait comme telle soumise à la loi (conformément au modèle wébérien de la bureaucratie), ensuite à travers des délégations de plus en plus fréquentes et massives de la capacité exécutive, avec l'arbitraire qui lui était depuis toujours reconnu. Cette délégation du pouvoir exécutif s'est ensuite muée en un système de concession rampante et de dispersion fractionnée de la capacité législative, dans la mesure où celle-ci se confondait elle-même de plus en plus avec l'activité réglementaire. Les pouvoirs publics se sont ainsi progressivement décomposés en une multitude d'organismes d'intervention ponctuelle et d'agences spécialisées, lesquels sont entrés à leur tour dans des rapports de négociation et se sont engagés dans la conclusion de conventions ou d'accords transitoires avec leurs divers « partenaires sociaux » particuliers, selon une logique qui ne répond plus du tout au principe classique de légalité, mais qui

est celle des rapports de force, de la programmation stratégique, de l'efficacité et de l'efficience opérationnelle, de la performance et de la recherche de consensus sur les objectifs et les moyens.

Évidemment, ces deux procès se sont non seulement développés parallèlement, ils se sont immédiatement branchés l'un sur l'autre, pour donner naissance à toute une galaxie d'organismes et d'organisations publics et privés interagissant directement les uns avec les autres selon une même logique stratégique de réalisation pragmatique de leurs objectifs, de maximisation des résultats de leurs interventions et de contrôle programmé de leurs ressources et de leurs effets (inputs et outputs) dans leurs environnements respectifs. À terme, c'est ainsi tout un système excentré de contrôle et de prise en charge gestionnaire directe du social (dont les éléments interagissent eux-mêmes adaptativement et a posteriori les uns avec les autres) qui tend à s'imposer comme le nouveau mode le plus effectif de régulation des activités sociales, mais celles-ci finissent elles-mêmes par perdre toute autonomie pour devenir la simple matière première sur laquelle s'exerce l'emprise des multiples puissances organisationnelles, décisionnelles et opérationnelles avec lesquelles la société finit par s'identifier, à moins que ces activités de base de la vie sociale ne parviennent à se mobiliser elles-mêmes organisationnellement pour entrer dans le nouveau jeu. Mais parler ainsi de « matière première » pour qualifier les pratiques sociales de base relativement aux réseaux organisationnels qui les régissent finira, selon la même logique, par constituer encore un anachronisme, puisqu'il ne s'agira plus en fin de compte que d'inputs et d'outputs d'un même mode de fonctionnement systémique susceptible de se diversifier et de se fractionner indéfiniment, et qui ne possède plus d'autre unité que celle que réalisent en lui les multiples branchements « en réseaux » qu'il abrite, et qui effectuent leurs connexions dans le nouvel espace de l'information et de la communication cybernétique. Ne restera plus alors en dehors du système que ce qui en sera exclu et deviendra indifférent à son fonctionnement (quitte à être alors pris en charge de manière « humanitaire » ou « écologique », comme les baleines ou l'ozone). J'insiste sur le fait que je n'ai fait ici que brosser les grands traits d'un idéal-type, mais celui-ci a été construit en extrapolant des tendances qui, elles, se manifestent cependant déjà formellement et concrètement de manière massive et puissante dans les sociétés contemporaines33.

Parallèlement, on assiste également à une mutation significative du sens et de la portée des « chartes des droits » dont la reconnaissance puis la proclamation avait accompagné l'affirmation politique et juridique de la modernité. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de la Révolution française peut servir d'exemple paradigmatique de la conception proprement moderne des droits naturels reconnus à l'individu, puisque le texte, au nom de la même raison universaliste, proclame ceux qui doivent être reconnus à tous en même temps qu'il abolit expressément tous les statuts, ordres et privilèges particuliers. Dans le même esprit universaliste, la Déclaration s'adresse d'abord au législateur (auquel il appartient de mettre en œuvre, dans une législation elle aussi universaliste, les droits qu'elle reconnaît) ainsi qu'au pouvoir politique, qui est tenu de respecter ces droits dans la formulation légale qui leur a été donnée. Je n'ai pas à m'arrêter ici sur la substance des droits fondamentaux ainsi reconnus et qui gravitent autour des deux pôles que sont la liberté politique du citoyen et le droit de propriété de la personne civile. Mais c'est un tout autre sens qu'ont acquis les chartes contemporaines comme celles qui sont en vigueur aux États-Unis et au Canada ou encore dans l'Union européenne. Aux États-Unis, la Charte (qui correspond aux huit premiers Amendements de la Constitution) ne vise pas tant à orienter positivement l'action du législateur qu'à la restreindre et à marquer les limites de l'exercice du pouvoir exécutif et administratif34. Dès lors, la Charte des droits va placer l'instance judiciaire qui en arbitre l'application en même temps en dehors et au-dessus du pouvoir d'État dans lequel la modernité politique, juridique et idéologique avait voulu « réaliser » le principe de la souveraineté du peuple, des citoyens. Dès le début du XIXe siècle, la Cour suprême s'est reconnu le droit d'appliquer directement la Charte pour invalider, en litigation, l'application de toute loi ou encore de toute décision des pouvoirs publics qui contreviendrait aux droits garantis par la Charte. Dès lors, c'est toute l'activité du législateur qui se trouvait soumise à une condition suspensive. Mais il y a plus : la Cour suprême

s'est progressivement engagée à interpréter la Charte comme comportant la reconnaissance du droit à la différence, et ceci en élargissant le sens qu'elle donnait à l'interdiction de la discrimination directe ou indirecte par le fait de la loi ou de tout autre acte des pouvoirs publics. Du même coup, c'est virtuellement l'ensemble du pouvoir politique, tant au niveau de la souveraineté des assemblées législatives qu'à celui de l'exercice du pouvoir exécutif, qui se trouvait subordonné à l'instance judiciaire, qui elle n'agit qu'a posteriori dans le cadre d'actions en justice engagées toujours à l'initiative d'ayants droit particuliers, et dont la recevabilité est elle-même subordonnée à l'existence établie d'un intérêt direct et particulier (par opposition bien sûr à l'intérêt général qui devait fonder l'action des pouvoirs publics). Une telle évolution a sanctionné la tendance à l'affirmation des identités particularistes dans la société, et elle a favorisé leur regroupement organisationnel, notamment dans leurs interventions vis-à-vis des pouvoirs publics sous la forme de la constitution de « groupes de pression » dont l'intervention auprès des législatures et des administrations publiques était reconnue désormais comme légitime (Bonny, 1995). Parallèlement, les droits constitutionnels reconnus d'abord uniquement aux personnes physiques ont progressivement été étendus au bénéfice des entités corporatives, notamment dans les domaines du droit de propriété, de la liberté de commerce et d'industrie, et de la liberté de communication et d'expression (publicité, etc.).

Pour faire le tour des principaux aspects postmodernes de la mutation qui s'opère aussi bien dans la conception que dans la pratique des pouvoirs législatifs et judiciaires dans les sociétés contemporaines, il me faudrait encore invoquer ici la tendance qui en résulte d'une « juridicisation » et « judiciarisation » de la vie privée autant que publique au détriment de la régulation proprement politique et institutionnelle de la vie sociale. Sur le premier point, je me contenterai de relever que dans le contexte de la mutation organisationnelle et technocratique autant de l'État que de la société civile, la pertinence de cette dernière distinction tend à disparaître en même temps que le domaine « privé » se « politise », puisqu'il se trouve aspiré par les revendications identitaires et particularistes vers la sphère publique et vers la nouvelle dynamique corporative et organisationnelle qui la restructure au détriment des institutions universalistes qui la régissaient sous le régime moderne, c'est-à-dire proprement politique, de la société. Parallèlement, l'idée moderne de la loi comprise comme une règle générale fondée expressivement sur des principes et des valeurs à portée universelle, et orientée vers la réalisation du bien commun (et par là idéalement associée, dans son concept même, à une visée de pérennité), finit par se confondre avec celle du règlement à caractère instrumental et circonstanciel (l'idée de norme telle qu'elle est comprise dans les procédés techniques de « normalisation » ou de « standardisation » en ingénierie, notamment dans l'industrie du bâtiment, dans les applications électriques, dans la plomberie, etc.), voire même avec la simple décision prise et appliquée dans le cadre d'une procédure méthodique qui suffit à en assurer l'objectivité, désormais identifiée à sa légitimité. C'est donc bien vers un système social entièrement régi par de telles décisions à caractère opératoire, et auxquelles participent toutes les puissances organisées, et de ce seul fait reconnues comme sujets sociaux légitimes dans la nouvelle socialité procédurale, que pointe le mouvement des sociétés contemporaines considérées du point de vue de la forme ou de la logique de leur fonctionnement. Or, de telles puissances organisées, qui dominent maintenant le mode de production (effectif aussi bien que formel) de la réalité sociale commune, sont principiellement inégales entre elles, et seuls leurs rapports de force empiriques déterminent en dernière instance le sens dans lequel évolue la réalité sociale, historique et même « naturelle » (c'est-à-dire « environnementale ») qui tombe progressivement sous leur emprise, et qui est celle dans laquelle nous vivons.

Il subsiste cependant dans la logique de régulation des sociétés contemporaines la référence à une instance universaliste : c'est celle qui a été entièrement rabattue sur les « lois du marché », et sur l'absolutisation du droit de propriété qui représente la condition de leur autonomisation. Un tel constat, qui paraît d'abord évident, appelle cependant deux réserves fondamentales. La première tient au caractère plus idéologique que réel des lois du marché qui sont ainsi invoquées – dans le

cadre du discours néolibéral dominant – puisque concrètement et pratiquement, l'espace du marché est très largement tombé sous le contrôle des organisations, et tout particulièrement sous l'emprise des stratégies des corporations transnationales (qu'on pense seulement à la publicité et au marketing, sans parler des mille formes d'intégration du marché dans l'espace du contrôle organisationnel interne des grandes entreprises). La seconde est que les opérations d'achat et de vente des biens réels et surtout des titres de propriété suivent une logique spéculative, immensément excitée par les médias informatiques dans lesquels elle opère, et dont les résultats ont de plus en plus un caractère aléatoire. À ce niveau, s'il subsiste une « loi universelle » à laquelle obéiraient les actions humaines particulières, celle-ci tend à n'être plus que la loi d'entropie, qui ne peut rien nous dire concernant la nature et la valeur de n'importe quel ordre social particulier ni quant à sa viabilité à long terme.

Ce nouveau mode de régulation et de fonctionnement crée, dynamiquement et de manière structurellement exponentielle, l'exigence permanente d'une intégration systémique des résultats toujours particuliers, circonstanciels et transitoires des processus de décision mis en œuvre à travers de tels rapports de force organisationnels. Selon la logique du fonctionnement systémique, cette coordination et cette intégration latérales provoquent alors de nouvelles exigences de prise en charge, elle aussi organisationnelle et décisionnelle, qui deviennent l'enjeu de nouvelles cristallisations d'intérêts et de nouveaux rapports de force, voire les catalyseurs de nouvelles formations identitaires. Dans la mesure où la vie politique continue à se dérouler dans les instances législatives, exécutives et administratives de l'État de type moderne, ce nouveau mode de participation particulariste à la « vie politique » se manifeste dans la marginalisation de l'action des partis politiques au profit de l'influence des « groupes de pression », dont les interventions sont de plus en plus enchevêtrées et les créneaux d'action de plus en plus diversifiés. La régulation globale du système tend ainsi à s'identifier à l'ensemble de tous ces réseaux d'influence qui agissent latéralement les uns sur les autres, sans qu'il ne subsiste plus aucun centre effectif de coordination capable d'imposer une direction d'ensemble et une finalité commune à tous les mouvements qui se déploient dans la matière conductible à laquelle se trouve réduite la société. Parallèlement, les rapports verticaux que les sujets (individuels et collectifs) entretiennent avec le système subissent eux aussi une mutation dans le domaine plus « défensif » des droits et libertés, qui coïncide avec la submersion des droits universalistes sous l'invocation d'un droit indéfiniment fractionnable à la protection de la différence quelle qu'elle soit (le droit a priori indéfini « à revendiquer des droits particuliers »), et celui-ci permet d'invalider a posteriori mais de manière virtuellement radicale toute capacité législative de créer un droit commun valide pour tous. Du même coup, c'est toute l'activité législative qui, sous le manteau du contrôle judiciaire de la légalité des lois, tend à céder le pas à diverses formes d'interventions ponctuelles et stratégiques et de contrôle direct de la réalité sociale, dont les « sujets » ne sont plus ni les individus souverains ni un pouvoir d'État unifié représentant une « volonté générale », mais une multitude d'organisations à caractère « public », « semi-public » ou « privé », la distinction entre ces termes perdant elle aussi toute portée catégorique à mesure que s'étiole la signification transcendantale qui était conférée à l'instance politique (l'État) en tant qu'il représentait la société conçue comme totalité.

Cela entraîne la perte de la valeur « transcendantale » qui avait été conférée conjointement au politique et à la loi dans la modernité, et cela coïncide, d'une manière qui n'est alors pas du tout paradoxale, avec cette « juridicisation » et cette « judiciarisation » de toutes les pratiques sociales à laquelle je viens de faire allusion, puisqu'en dernière instance, il n'existe plus d'autre recours que judiciaire contre l'arbitraire des décisions qui structurent directement toute la vie sociale, ni d'autre critère de leur « légalité » que la « correction procédurale », ou même simplement terminologique et sémantique, des processus décisionnels à travers lesquels elles sont prises, formulées et appliquées. L'instance ultime dans laquelle s'exprime le jugement collectif auquel se rapporte encore la société décisionnelle et opérationnelle est celle de l'idéologie du politically correct qu'elle a sécrétée. De là aussi la tendance à intégrer dans chaque organisation particulière un « comité d'éthique », formé

d'experts, vers lequel reflue tout ce qui reste de l'idée moderne qu'il existe objectivement une limite commune à l'arbitraire de l'agir subjectif, notamment lorsque cet agir a un impact sur la capacité d'agir d'autrui ou qu'il porte directement sur cet agir d'autrui (ce qui d'ailleurs, sociologiquement, est un pléonasme puisque cela fait partie de la définition de l'action sociale et de son caractère normatif ; lorsque Kant énonce l'impératif catégorique sous la forme de la condamnation principielle de toute instrumentalisation d'un sujet humain et de son activité libre, il ne se rend sans doute pas compte qu'il condamne du même coup l'existence même de la société, ou qu'alors il reconnaît implicitement la nécessité de fonder toutes les normes concrètes qui régissent les interactions et le « commerce » entre sujets sociaux sur d'autres raisons moins abstraites !).

Remarquons encore que l'idéologie du politically correct, et la pratique organisationnelle des comités d'éthique qui lui correspond, tiennent plus de la culture normative irréflexive que du concept moderne de l'idéologie de légitimation ; elles ne résultent pas d'une élaboration discursive systématique à caractère critique, et sont elles-mêmes immédiatement efficientes et opérationnelles à travers leurs procédures impersonnelles d'application : dès lors, en leur caractère pragmatique, elles ne requièrent aucun fondement transcendantal, et elles sont directement soumises à la manipulation communicationnelle et médiatique. Le terrain sur lequel elles agissent et qu'elles érigent en ultime instance de réalité est celui des valeurs naturalisées dont l'interprétation est immédiatement sujette aux modes ; il est surtout celui de toutes les craintes et phantasmes qu'engendrent les nouvelles conditions de vie. En effet, les conditions « objectives » que les individus affrontent dans un univers organisationnel et systémique sont continuellement changeantes et imprévisibles a priori, et ces individus other-directed sont eux-mêmes entièrement orientés vers le « contrôle » des conditions existentielles et matérielles de leur « accomplissement de soi » ou de leur « survie » ; dès lors qu'ils ne vivent plus dans un monde commun qui servirait d'assise à l'exercice de leur liberté, ils sont condamnés à réagir sans cesse à un environnement qui s'est décomposé en une multitude mouvante de « variables » et de « facteurs », de promesses et de menaces, de prévisions et de risques. Et c'est alors précisément dans le concept purement subjectif de « risque » que va se reconvertir ce qui de tout temps avait été vécu comme le « principe de réalité » à caractère objectif. Quand la réalité humaine se trouve réduite à la technique (y compris les techniques sociologiques et psychologiques), l'ultime figure de l'altérité est celle des « risques » (voir Duclos, 1989 et 1991). Le sens même d'un fondement possible à des obligations disparaît.

D) La séparation de l'État, de la société civile et de la sphère privée dans la modernité et leur confusion postmoderne

Dans les sociétés traditionnelles, où les droits concrets appartiennent immédiatement aux sujets35, qui les possèdent en propre, selon des distributions et des hiérarchies toujours particulières, la sphère juridico-politique ne se différencie pas essentiellement de la sphère sociale, elle ne fait que la sanctionner, et le domaine de l'autonomie individuelle soumis aux normes intériorisées des mœurs et coutumes ne s'oppose pas non plus formellement à celui de la pratique sociale soumis à des règles édictées et sanctionnées de manière formelle et possédant dès lors pour les sujets de droit une valeur purement objective. Les droits particuliers ainsi reconnus sont en quelque sorte soudés à la nature même des personnes et des choses, et ils se confondent avec leur « identité ». Dans ces conditions, le « domaine public » fait partie du patrimoine socioculturel des ordres dirigeants, et il s'oppose substantiellement et non formellement, non pas à un domaine « privé », mais au « mode de vie » des classes populaires.

Dans la modernité, la production ou création politique du droit va en même temps établir le droit comme une réalité positive extérieure aux individus, et reconnaître le principe de l'autonomie de l'action des individus à l'égard de la société – sous la seule condition du respect du droit. On a donc ici le principe de la séparation de l'État (l'ensemble du procès politique compris au sens large qui lui a été donné plus haut : la constitution représentative du pouvoir, ainsi que ses actions législatives,

exécutives et judiciaires comprises dans leur solidarité formelle sinon toujours matérielle36) et de la société civile, comprise comme le champ de toutes les activités sociales librement engagées mais régies par les institutions politiquement établies et sanctionnées. Cette bipartition laisse alors un reste, qui est celui de l'autonomie non juridiquement sanctionnée des individus, le champ de leur « vie privée » qui échappe au regard de la loi et du pouvoir, et qui sera aussi alors le champ du maintien de la coutume, de la tradition, de la culture vernaculaire, de la morale privée comprise par contraste avec le droit « positif » ; ce sera aussi le champ du « goût » esthétique et des « modes », de l'intériorité et de l'expressivité personnelles, de l'arbitraire individuel ou collectif, du libre choix subjectif, bref de toute la dimension « existentielle », extra-politique et extra-juridique, de la « liberté37 ».

Dans la tradition occidentale, c'est d'abord la Grèce qui va opérer une dissociation catégorique, formelle, entre le domaine privé de l'oikos et de l'idion, d'un côté, et le domaine public du koinon et de la polis, de l'autre. Mais cette division ne vaut chez les Grecs que pour les hommes libres, les citoyens, et elle reste inopérante, faute de droits civils et politiques, pour les esclaves et même largement pour les femmes. Quant aux métèques, ils restent cantonnés dans le domaine privé, auquel est aussi rattachée l'économie commerciale, cette « chrématistique » qui idéalement leur est réservée (Aristote).

Tout ce qui a été dit du nouveau mode de reproduction décisionnel-opérationnel caractéristique de la postmodernité tend à montrer qu'une telle division tripartite est en voie de s'estomper dans les sociétés contemporaines : celle-ci en effet ne possède plus aucune pertinence relativement à des procédures de contrôle qui ne reconnaissent toutes qu'une seule distinction essentielle, celle qui oppose précisément chaque « sous-système opératoire » et son « environnement particulier », et cette société démultiplie indéfiniment, par sa logique organisationnelle, aussi bien les organisations corporatives que les systèmes autorégulés qui lui tiennent lieu de « sujets38 », que les espaces environnementaux qui leur correspondent. La division moderne de l'État, de la société civile et de la sphère privée se dissout dans la tendance postmoderne à l'indifférenciation généralisée de l'espace social, redéfini comme un simple espace opérationnel ouvert à n'importe quelle stratégie de contrôle organisationnel, et encerclant une multitude de foyers existentiels de plus en plus disparates (le « monde de la vie » de Habermas, réduit à ses « jeux de langage » et « colonisé par le monde du système »). La théorie systémique luhmannienne de la société (Luhmann, 1995) est exemplaire sur ce point. Les effets (délétères ou non) de cette abolition, dans le mode effectif et concret du fonctionnement de la société, de toute distinction catégorique entre l'État, la société civile et la sphère privée ou « sauvegardée » sont innombrables dans la vie collective aussi bien que dans l'expérience existentielle contemporaines, et il faudrait avoir le temps d'en indiquer les plus importants à tous ceux qui pensent encore le procès historique contemporain dans les termes d'une émancipation de la société civile et de la vie privée à l'égard de l'État considéré lui-même comme une pure instance exogène de domination. En attendant, relevons quand même que le concept d'« espace public », essentiel à la théorie démocratique, se trouve converti en espace publicitaire et médiatique. Et relevons aussi que l'idée d'une participation politique universaliste est en train de se réaliser tout à fait en dehors de son sens idéologique et normatif sous la forme d'une participation organisationnelle de plus en plus fractionnée, inégalitaire et particulariste, qui comporte désormais des mécanismes structurels d'exclusion et non plus des règles formelles de subordination (Thuot, 1995 ; Bonny, 1995).

E) Le mode de légitimation : de la Raison et de la Nation (modernité) à l'efficacité et l'opérativité (postmodernité)

La légitimité des appareils de domination et le sens normatif et identitaire conféré à l'ordre social en général provenait, dans les sociétés traditionnelles, d'une instance ontologique extérieure formée par la volonté divine. La modernité va lui substituer, progressivement, la volonté de la société elle-

même. Formellement, « le peuple » prend la position du souverain, en se subordonnant l'ensemble des institutions politiques (comme l'exprime directement la notion de souveraineté populaire dans la Révolution française)39. Toutefois, la référence au « peuple » ne suffit pas à assurer la légitimité du pouvoir et du droit dans la société moderne : comme entité concrète, le peuple reste une réalité historique contingente et particulière, et il est le siège de multiples conflits et divisions. Ses motivations, ses attitudes, ses intérêts, sa volonté sont donc changeants et contradictoires. La capacité constitutionnelle puis politico-institutionnelle du peuple doit donc à son tour se trouver légitimée de manière transcendantale, par une référence ontologique possédant un caractère « absolu ». C'est alors d'un côté la référence à la « Nation », de l'autre l'invocation de la « Raison », qui vont servir de fondements ultimes de légitimité.

La Nation moderne est le peuple compris dans sa continuité historique particulière, comme une communauté de destin qui s'est forgée dans l'action politique elle-même. Elle est le sujet collectif dans lequel se sont accumulés toutes les actions et tous les résultats des engagements et des luttes menés, tant sur le plan intérieur que sur le plan extérieur, en vue de la conquête et de la sauvegarde de ces « libertés » collectives et individuelles que consacre justement la « Constitution » – et dans ce sens, la nation politique transcende dans chaque moment historique particulier l'ensemble empirique des « gens » et de leurs « droits acquis » déterminés, de même qu'elle dépasse les syncrétismes simplement culturels et évolutifs de « race, de langue et de religion » qui peuvent s'être fixés en elle – et qu'elle peut elle-même à son tour avoir catalysés – mais qui ne la spécifient pas dans son essence moderne. Quant à la Raison, elle est posée comme une Lumière intérieure immanente à tout être humain en tant que simple être humain40, qui va assumer le rôle d'instance ultime de légitimation, par la médiation du postulat selon lequel, dans l'exercice collectif de la souveraineté, le peuple suivrait les « lumières de la Raison » qui animent chaque individu au plus profond de sa conscience et donc de sa nature, lorsqu'il est libéré de l'« oppression » et de l'« obscurantisme idéologique » dans lesquels le maintenaient « arbitrairement » les autorités politiques et religieuses traditionnelles, ou encore lorsqu'il s'affranchit lui-même de l'emprise aveugle de ses « passions ». D'où le rôle essentiel conféré à la pédagogie et à l'« instruction » dans la formation même de l'homme moderne.

Il convient donc d'insister sur le fait que la modernité n'a pas supprimé toute référence transcendantale : dans la dialectique de son rapport antagoniste à la tradition, elle a réalisé plutôt une formidable abstraction généralisante de la référence transcendantale (religieuse) qui possédait dans les sociétés traditionnelles une valeur ontologique concrète. Et cette référence, sous l'effet de cette abstraction généralisante, a été intériorisée dans la personne individuelle au lieu d'être projetée à l'extérieur dans une entité concrète. Siège de la raison universelle, l'individu en tant que tel devenait le porteur de la « dignité humaine », associée aux idées de liberté, d'égalité et de justice qui représentaient désormais (idéologiquement toujours) la référence ontologique ultime.

Dans son application « pratique » ou « praxéologique », cette raison s'est incarnée dans les concepts éthiques du « devoir » et de la « responsabilité ». Dans son application politique, où le peuple prenait la place du souverain et la Raison pratique celle de Dieu, la double référence à la Raison et à la nation comprise comme communauté de destin forgée dans et pour l'action politique elle-même, n'a pas seulement été mobilisée au service de la problématique traditionnelle de la protection des « droits et libertés » contre le pouvoir « absolutiste » (vision libérale), mais plus fondamentalement comme justification de l'exigence de participation à la production et à l'exercice du pouvoir lui-même, compris non seulement dans sa puissance d'agir (le pouvoir exécutif et réglementaire), mais aussi et d'abord dans sa capacité législative (vision proprement républicaine et démocratique).

Dès lors, domination et légitimation coïncident aussi idéologiquement dans la mesure, toute « idéale » évidemment, où les « dominés » (les sujets de droit, ou personnes privées) coïncident avec les dominants (les sujets responsables de la formation du droit et de sa validité), puisque

individuellement comme citoyens (vis-à-vis de la législation et du gouvernement) ou collectivement comme « peuple » (vis-à-vis de la constitution) ils représentent le législateur ultime (soit directement, comme dans les révolutions, soit indirectement, à travers la représentation).

C'est précisément cette prétention – structurelle – à la coïncidence des dominants et des dominés, réalisée par le détour de la démocratie, qui fait l'objet de la critique marxienne du politique moderne, critique qui se fonde sur l'opposition irréductible des classes dans le peuple, et qui renvoie donc le problème de la domination directement au niveau de la société civile. Cette critique est évidemment en partie justifiée sur le plan empirique, mais cela n'empêche pas qu'elle manque alors ce qui représente l'essentiel de toute cette structure, qui est précisément son caractère « formel », « idéal », « universaliste », et donc intrinsèquement révolutionnaire, et qu'on ne saurait en aucune façon réduire aux intérêts de classes circonstanciels et empiriques qu'elle abrite toujours, et qui, bien sûr, se servent d'elle tout aussi bien. Marx a donc voulu, en conséquence de sa critique de l'idéalisme idéologique, définir la révolution comme un procès purement empirique, fondé sur des « nécessités » elles aussi purement empiriques, ou « objectives ». On sait ce qu'il est advenu de ce projet dans lequel, dès le départ, une empirie ne pouvait qu'en manger une autre, et ceci d'autant plus facilement que la référence à l'objectivité empirique (qui ne peut alors que renvoyer de manière toujours immédiate aux rapports de force) était devenue la nouvelle forme dogmatique de l'idéalité idéologique. Ce fut la manière marxiste d'entrer dans la postmodernité, à travers la mise en coïncidence non plus idéale, mais empirique et positive, du fait et du droit. Mais il y eut aussi la manière fasciste et tout particulièrement nazie, qui affirma le caractère immédiat de cette coïncidence entre dominés et dominants, entre société et pouvoir, en faisant substantiellement du pouvoir l'expression « identitaire-esthétique » du peuple, c'est-à-dire en profitant des résultats obtenus par la nouvelle conception moderne du politique relativement à sa compréhension et à son mode de constitution traditionnels, pour court-circuiter justement, mais cette fois-ci au profit du pouvoir, le moment proprement politique de la modernité. D'un côté, c'est donc le moment idéologique et transcendantal qui est nié et « supprimé » (au nom d'une autre idéologie), de l'autre, le moment empirique, c'est-à-dire, en l'occurrence, et puisqu'il s'agit de la modernité, toutes les conditions formalistes – constitutionnelles et procédurales – qui médiatisent la prétention de participation des sujets, tant à la création qu'à l'application du droit. On a compris que je faisais référence ici au Führerprinzip, qui postule l'identité de la personne et de la volonté du Führer – à tous les niveaux de l'organisation du pouvoir – et de la personnalité et volonté historiques, collectives, du « peuple » – compris lui aussi à tous les degrés de sa division pratique ou fonctionnelle.

Dans l'évolution contemporaine de la société, la revendication moderne à la participation politique comprise comme l'activité de production collective des normes régissant de manière universaliste les pratiques sociales particulières en vue de la réalisation de fins communes, définies a priori tant positivement que négativement, a été progressivement débordée et marginalisée, voire étouffée par la multiplication des formes de participation à des organisations visant à exercer une emprise ou un contrôle direct sur leurs environnements particuliers, en fonction d'objectifs eux-mêmes particuliers, variables et circonstanciels. Du même coup, la référence à une Raison judicative universelle servant de justification et de fondement a priori à l'action politique et à l'ordre juridique et institutionnel qu'elle établit, a été remplacée par la référence à un principe d'opérativité pragmatique et d'efficacité, qui renvoie à une évaluation a posteriori des résultats, impliquant elle-même leur prévision programmative.

F) Du dualisme ontologique et de la différenciation des sphères dans la modernité à l'indifférenciation postmoderne

Dans les sociétés traditionnelles, la nature et la société sont inscrites dans une même dépendance ontologique verticale à l'égard d'une instance transcendante, Dieu ou le Cosmos. Dès lors, il n'existe

pas d'opposition ontologique fondamentale – à caractère horizontal – entre l'homme et la nature ni, verticalement, entre l'individu et la société, mais plutôt un rapport d'inclusion et de participation. Chaque « être » s'y trouve défini par la possession d'une « nature » propre, d'une « essence » ou d'un « genre » particulier, qui détermine aussi son « destin ». La valeur transcendantale conférée dans la modernité à une raison universelle, formelle et abstraite dont l'individu participe directement, a pour effet de créer entre lui (le moment subjectif de la conscience) et le monde sensible, empirique, une opposition ontologique absolue, opposition qui va figurer au point de départ de la philosophie (Descartes) et de la science (Galilée, Newton) modernes. Mais un même rapport d'opposition et non plus d'appartenance sera institué entre l'individu et la société, rapport qu'il appartiendra alors précisément au politique de rétablir et de reconstruire ou de réaménager, et ceci en quelque sorte ex nihilo – de la même manière qu'il appartient à la science seule de rétablir un rapport, désormais purement cognitif, avec la nature purement objective, qui du même coup cesse aussi d'être un « monde » toujours englobant et donc en même temps étrange et familier41.

La modernité se caractérise ainsi, sur le plan épistémologique ou plutôt épistémique, par la mise en place d'un dualisme ontologique radical (sujet-objet, res cogitans-res extensa, individu-société) qui comporte virtuellement, au service d'une liberté individuelle hypostasiée, l'instrumentalisation totale de la nature et de la société (si l'on fait abstraction du politique dans lequel la liberté prend forme objective vis-à-vis d'autrui, et parvient du même coup à médiatiser les droits et les obligations). Mais ce rapport d'instrumentalisation virtuelle reste néanmoins assujetti à la raison, qui lui confère une valeur d'universalité et une portée transcendantale. On peut souligner ici le rôle joué historiquement par le christianisme dans cette dévalorisation ontologique du monde et son instrumentalisation d'abord à titre d'« épreuve » dans la quête d'un « salut éternel » à caractère déjà essentiellement individuel.

Un autre aspect essentiel, de longue portée et de vastes conséquences, de la même mutation épistémique est la séparation catégorique qui a été établie entre les dimensions cognitive, normative et expressive-esthétique de la pratique significative ou symbolique, et qui procède elle aussi, épistémiquement, de la rupture intervenue après la Renaissance dans la conception ontologique du monde. Selon l'appréhension médiévale du monde, l'ensemble des êtres qui l'habitent et le constituent ont été créés par Dieu dans la particularité de leurs genres, de leurs formes et de leurs modes d'agir et d'exister. Leur « fait d'être », leur pure objectivité factuelle, ne pouvait par conséquent être ontologiquement dissociée de la normativité régissant les diverses manières dont ils se manifestaient (et encore moins opposée à elle), et celles-ci s'exprimaient à leur tour directement, visiblement, dans la perfection de leur forme42. La réalité empirique possédait encore en elle-même, immédiatement associée à son objectivité, la valeur normative et l'expressivité esthétique, qui formaient donc ensemble les trois faces indissociables d'une même phénoménalité existentielle, et qui ne pouvaient donc pas non plus être séparées dans l'acte de connaissance authentique, qui se devait de les reconnaître de manière synthétique comme appartenant ontologiquement à toute réalité en tant que telle. Or la modernité a dissocié ces trois dimensions aussi bien ontologiquement, dans l'objet, qu'épistémologiquement, dans le sujet de la connaissance, et elle l'a fait autant pratiquement (en dissociant les pratiques cognitives – réservées à la science –, normatives – le domaine du politique, de l'éthique et de l'économie – et esthétiques – qui deviendront le champ réservé de l'art), que théoriquement (la philosophie kantienne consacre la séparation catégorique de la raison théorique cognitive, de la raison pratique normative et du jugement esthétique).

Cette séparation moderne des dimensions ontologiques et des formes de pratiques sociales engagées dans leur objectivation et leur production ne s'est pas, elle non plus, opérée de manière purement empirique, elle a comporté la mise en place réflexive de références régulatrices propres à chaque champ ainsi autonomisé, conduisant à la mise en place concrète, institutionnalisée, d'une division fonctionnelle de la société. Ainsi, la connaissance scientifique a été soumise à des critères épistémologiques de vérité, le domaine de la normativité a été encadré par une référence éthique au

devoir (qui n'a plus son siège désormais que dans la subjectivité individuelle et se trouve ainsi détaché du concept objectif correspondant d'obligation), alors que celui de l'art était régi par une référence à la beauté qu'il appartenait au discours esthétique (dans les pays anglo-saxons : à la « critique ») de « découvrir » et d'appliquer dans un jugement de goût autorisé et autoritaire.

Avant d'examiner plus en détail chacune de ces trois dimensions qu'il avait appartenu à la modernité de différencier formellement en les rattachant à des modalités ontologiques auxquelles correspondaient les différents modes du jugement (les trois questions kantiennes : la question de fait, la question de droit, la question de la perfection dans l'ordre de la contingence existentielle ou de la « forme » – qui est aussi la question de la reconnaissance évaluative de ce qui est précieux en soi, et non simplement utile ou rare), indiquons déjà qu'on assiste, dans le cadre du mouvement postmoderne, non pas à la réalisation d'une nouvelle synthèse43 entre ces trois dimensions, qui dépasserait leur division tout en sauvegardant le moment critique propre à chacune, mais tout au contraire à la dissolution conjointe de ces trois moments critico-réflexifs. Cela conduit alors toutes les formes de l'action – et les modes de la réalité qui leur correspondent – à se confondre dans une même processualité ou réactivité comportementale irréfléchie et largement aléatoire, et dont l'accomplissement et les effets deviennent dès lors objets de simples prévisions (comme les mouvements de la bourse résultant des activités spéculatives, et qui se présentent comme des événements météorologiques). Une telle « action » n'est plus formée que d'attitudes et de réactions adaptatives aux divers environnements systémiques44.

G) De l'autonomisation de la dimension cognitive dans la science moderne à sa confusion avec la gestion technoscientifique de la réalité45

La science moderne va se séparer de la philosophie et du savoir traditionnel par la mise en œuvre systématique de trois postulats : un postulat ontologique affirmant la réductibilité de tous les phénomènes empiriques à des lois ou régularités universelles, et qui réalise donc l'unité ontologique de la nature qui est désormais comprise comme la totalité des phénomènes ; un postulat méthodologique selon lequel la connaissance objective de la nature et de ses lois ne peut résulter que de l'expérimentation empirique réalisée de manière méthodique ou contrôlée ; un postulat épistémologique ou logique posant que les objets naturels aussi bien que les lois qui les régissent peuvent sans exception trouver une description adéquate de leurs propriétés et de leurs relations dans le langage mathématique, qui permet une expression univoque de toutes les valeurs strictement quantifiables. Cela comporte en outre l'idée directrice que tous les phénomènes empiriques peuvent être subsumés déductivement sous des lois, et que toutes les lois particulières peuvent être intégrées déductivement dans des théories plus générales, et ceci jusqu'à la découverte46 (et la vérification expérimentale) d'une théorie générale à portée universelle. Cela implique du même coup également l'idée projective que la nature est, virtuellement, connaissable dans sa totalité (l'idée de la transparence). La finalité de la science moderne ainsi définie reste encore essentiellement cognitive, même s'il n'a échappé à personne qu'un savoir ainsi obtenu, de par son objectivité en même temps empirique et universelle, ouvrait le chemin à une maîtrise pratique ou technique de la nature. Mais une jonction systématique, d'abord idéologique, institutionnelle et organisationnelle, puis plus tard seulement épistémologique, du projet de connaissance scientifique et des objectifs pratico-techniques ne sera opérée qu'au XIXe siècle, dans le cadre du développement du système industriel de production et de la libération des « besoins sociaux » qu'il a entraînée.

Il serait trop long d'examiner les divers chemins par lesquels ce modèle-type de la science moderne, orienté vers l'accroissement indéfini d'un système de connaissance virtuellement unitaire et correspondant au postulat de l'unicité de la nature conçue comme un univers cosmo-physique qui se déploie tout entier dans le double champ mathématisable formé par les paramètres d'espace et de temps, dotés chacun des propriétés de continuité et d'infinitude47, a été subverti pour aboutir à la

nébuleuse des technosciences contemporaines (voir Clain, 1989 et Freitag, 1995a), animée d'un mouvement d'expansion quasi explosif. Ce n'est d'ailleurs pas au cœur de la science moderne, c'est-à-dire dans la science physique48, que se sont produits ce fractionnement et cette prolifération, mais dans la périphérie des sciences sociales et des sciences biologiques. Mais de toute façon, la mutation scientifique à laquelle on a assisté n'est pas tant le résultat d'une évolution interne des pratiques scientifiques que celui de la jonction systématique de la « recherche organisée » et des « besoins sociaux », entendus d'abord au sens des exigences du système industriel, puis répondant, de manière beaucoup plus large et radicale, aux nouvelles conditions de fonctionnement opérationnel et de développement du système régi selon le mode de reproduction décisionnel, opérationnel et technocratique, lequel comporte d'ailleurs comme on l'a vu l'autonomisation normative puis la mobilisation organisationnelle des besoins sociaux entendus au sens habituel du terme. En transformant la totalité de la pratique humaine et la totalité de son ou de ses « environnements » en objets virtuels de contrôle, de manipulations programmées, de prévisions, et en étant contraint de « cibler » opérationnellement de manière de plus en plus fine et diversifiée les objectifs de toutes les interventions et d'en mesurer précisément l'impact, ce nouveau mode de reproduction s'est assujetti l'essentiel de la recherche en même temps qu'il exigeait continuellement l'ouverture de nouveaux champs de recherche à caractère pragmatique et stratégique. Ainsi a fini par s'opérer dans la recherche elle-même un retournement radical de la finalité de la connaissance, qui n'est plus comprise comme la connaissance objective de la réalité extérieure appréhendée « en elle-même et pour elle-même » (on peut à ce niveau de réflexion laisser de côté la question kantienne de l'en-soi), mais comme la prévision des conséquences de nos interventions sur l'environnement indifféremment naturel et social (et il ne s'agit plus dans un cas comme dans l'autre, que d'environnements pluriels et particuliers, ciblés à partir de chaque projet ou programme particulier d'intervention, et perdant du même coup, par opposition aux anciens concepts de « monde » et de « nature », toute consistance synthétique a priori). On s'oriente ainsi vers un système de gestion informatique généralisée du réel compris comme l'ensemble des champs communicationnels et interventionnels possibles, de telle façon qu'un tel système de recherche opérationnelle finit par se confondre lui-même avec ses objets en les absorbant dans la mesure où chaque intervention particulière tombe virtuellement dans l'environnement de toutes les autres, à titre de variable parmi les autres. Les sciences modernes classiques (physique, chimie, etc.) n'ont pas disparu pour autant, mais elles sont réduites à n'être plus que des servantes dans la galaxie technoscientifique. Toute synthèse a priori, tant objective que subjective, se trouvant dissoute dans un tel système opérationnel-communicationnel-pragmatique-informatique, la notion de complexité devient alors la notion reine en même temps que l'ultime figure adéquate de représentation de la réalité.

H) Le concept moderne de l'art et la signification postmoderniste du mouvement de « l'art moderne »

Au sens où nous l'entendons encore aujourd'hui et où il désigne une activité créatrice qui se rattache spécifiquement à la dimension esthétique, c'est-à-dire en termes hégéliens à l'expression de l'idée dans une forme sensible, le concept de l'art est un concept moderne49.

Dans les sociétés traditionnelles, l'« art » signifie ce que nous entendons encore dans l'expression « les arts et métiers », et l'artiste reste essentiellement un artisan, qui se distingue seulement de l'ouvrier, du manouvrier ou du tâcheron par la maîtrise autonome de son métier50. L'art traditionnel est un art symbolique, dans lequel les dimensions cognitive, normative et esthétique restent soudées les unes aux autres51. La naissance de l'art spécifique aux Temps modernes va coïncider avec un mouvement systématique d'abstraction ou plutôt d'extraction de la dimension expressive de la forme, laquelle sera d'ailleurs encore longtemps mise au service des fonctions sociales cognitive et normative, mais en quelque sorte de l'extérieur et sans en subir immédiatement les contraintes ou l'appel. Or cette autonomisation de la dimension formelle s'est opérée d'abord par son unification dans la création d'un espace représentatif unifié, structuré ou organisé selon le principe constructif

de la perspective, qui permettait également de centrer cet espace sur le sujet singulier, qu'il soit artiste ou spectateur. Celui-ci devenait du même coup le véritable sujet de la création et de l'expérience esthétique ou artistique, de la même manière, mutatis mutandis, que la personne intérieure devenait le véritable sujet de l'expérience religieuse dans la Réforme, que le citoyen devenait le véritable sujet éthico-politique dans l'État, que le bourgeois devenait le véritable sujet dans l'économie chrématistique, que le savant devenait le véritable sujet de la connaissance dans la science. Mais si le sujet individuel devient ainsi, dans l'art caractéristique de la modernité, le centre de la création, de l'expérience et du jugement esthétiques, il n'en reste pas moins un sujet universaliste, ce qui se manifeste notamment dans l'exigence de la représentation figurative à l'intérieur de l'espace formel lui aussi universalisé qui s'impose par la perspective, et l'intégration « cartésienne » de la profondeur qu'elle comporte, jusqu'à l'infini. De même, l'impossibilité de l'intégration d'une unité absolue de l'espace dans la dimension latérale de la représentation est compensée par l'exigence du centrement de l'œuvre sur un « sujet » qui reste en tant que tel significatif pour tous, et qui est donc choisi, de préférence, parmi les sujets appartenant à la culture religieuse, historique et politique commune aux classes cultivées. Le centrement sur la subjectivité individuelle n'implique donc pas encore un subjectivisme particulariste ou solipsiste, qui serait autorisé à s'exprimer esthétiquement, dans son arbitraire propre, à travers la « déconstruction » des formes et des thèmes qui, dans l'art figuratif, faisaient l'objet d'une représentation et non d'une création pure.

Pour ce qui est maintenant du passage à la postmodernité dans l'art, la thèse que je veux présenter tient d'abord en une seule phrase : c'est que ce qu'on a nommé « l'art moderne » n'est pas du tout l'art typique de la modernité telle qu'elle a été comprise et conceptuellement définie ici, mais qu'il est précisément l'art de la transition à la postmodernité. Et le corollaire de cette affirmation est que ce qu'on a désigné sous le nom d'art « postmoderne » ou de « postmodernisme en art » n'est qu'un moment dans cette transition, un moment certes récent mais auquel ne devrait pas être accordée une signification trop catégorique ayant, dans le domaine esthétique, une portée radicale analogue à celle que possède sans doute l'avènement d'une société postmoderne. Bref, on pourrait parfaitement saisir le sens de la mutation postmoderne non seulement dans la société mais dans l'art lui-même, depuis environ un siècle, sans même parler du « postmodernisme esthétique », et cela même si c'est largement à partir de ce courant esthétique particulier que le terme a connu le succès que l'on sait. En somme, cette dérivation fait elle-même partie de l'« esthétisme » symptomatique de l'idéologie de notre époque52, et il convient donc de la prendre pour ce qu'elle est : il faut bien rendre à César ce qui est à César (mais surtout pas plus).

Ce qui va être mis en cause de manière de plus en plus radicale dans le mouvement de l'art moderne, c'est tout ce qui constituait le cœur même de l'esthétique de la modernité : l'exigence figurative de la représentation, l'unité de l'espace représentatif réalisée par la perspective, le double centrement de l'œuvre sur le sujet créatif et spectateur et sur le sujet thématique qui faisait l'objet de la représentation53. En somme, l'œuvre va s'abstraire dans tous les sens du terme : elle va se condenser, se concentrer et se refermer sur elle-même, perdant avec l'exigence de la représentation figurative son caractère mondain (aussi bien dans le sens commun, social, du terme, que dans le sens ontologique que lui ont donné Heidegger et Arendt) ; elle s'imposera comme une « chose » existant en elle-même et pour elle-même dans l'espace incommensurable qu'elle crée autour d'elle par son existence en tant qu'œuvre d'art, et qui est l'espace d'une pure monstration de soi, et non plus celui d'une vue sur quelque chose d'autre qu'elle représenterait comme une fenêtre ouverte sur le monde social et naturel. Mais du même coup, chaque « objet d'art » n'exhibe plus que sa forme pure, une forme qui par là devient analogue à toute autre forme dès lors que celle-ci est aussi détachée de sa fonction ou signification sociale-fonctionnelle habituelle, ou encore de son site naturel. L'art, en même temps, va s'imposer comme pure capacité de décomposition analytique et de recomposition créative des formes, dans laquelle la subjectivité laissera libre cours à son expressivité. D'où alors cette exigence de la novation stylistique continue et cette recherche d'originalité (ce qui va être

compris rétrospectivement comme la « tradition du nouveau ») que l'artiste doit s'imposer à l'égard des créateurs qui le précèdent immédiatement sous peine de retomber dans l'imitation, et ceci jusqu'à aboutir volontairement à un exhibitionnisme provocateur. L'unité de ce nouvel espace de pure monstration que l'art produit lui-même, ce nouvel espace incommensurable que l'art crée autour de soi, sera d'abord emprunté à celui, devenu déjà traditionnel, du musée, de la galerie, du mur d'exposition, mais l'unité socialement objective qu'il possède encore là, dans une opposition absolutisée à l'espace commun de la vie, du travail et du loisir, va devoir à son tour éclater lorsque l'art voudra échapper à cette nouvelle contrainte qu'il s'est créée lui-même et dont il risque de devenir captif : il cherchera à la faire éclater en y projetant des objets communs (en même temps qu'il l'utilise encore pour faire apparaître comme à l'état pur, à l'état nu, la valeur esthétique de n'importe quelle forme, l'« esthéticité pure en soi » de la forme). Inversement, c'est dans n'importe quel espace social et dans n'importe quel temps concret que l'artiste cherchera aussi à jeter son œuvre, un peu comme une bombe : art-événement, art-performance où le geste esthétique veut en quelque sorte absorber l'œuvre, annihiler l'œuvre dans un refus total de l'« embellissement », dans un rejet de la « beauté » et de sa permanence. Mais de tout cela résulte finalement une impossibilité de distinguer dans l'œuvre d'art, qui se refuse pourtant à perdre son titre, ce qui la constitue en tant que telle, ontologiquement si l'on ose dire, en dehors des réseaux autopromotionnels qui gèrent le monde de l'art et qui prospèrent non pas tellement sur son dos que sur son nom.

C'est volontairement que je n'ai cité ici aucun mouvement esthétique particulier, aucun groupe (ni aucun artiste) spécifique appartenant au grand mouvement maintenant séculaire de l'art moderne. C'est que tous sont encore autre chose que le sens général du mouvement auquel ils participent, souvent d'ailleurs malgré eux : tous appartiennent encore à l'art, tous sont encore engagés dans une recherche expressive de la beauté et dans une exploration de la forme et une dissection analytique de la matière dans laquelle seule cette forme peut exister, de sa texture, de sa pâte, de son épaisseur et de son volume, de son inertie et des énergies et mouvements qu'elle recèle, de ses rythmes intimes. Et c'est ici que se rencontre le paradoxe du mouvement engagé par l'art vers une post-modernité esthétique qu'il faut bien comprendre comme la « mort de l'art » entendu au sens d'art séparé qu'il a pris dans la modernité. C'est que jamais l'art n'a été plus violemment, plus consciemment art que dans le mouvement où il se précipite vers son éclatement, ni l'artiste plus singulièrement artiste que dans l'impossibilité sociale de l'être, ou de le rester de manière communément significative – et par là je veux dire significative pour d'autres que les experts en art. Alors l'épreuve existentielle de l'artiste va contredire de plus en plus directement le mouvement à travers lequel la structure des institutions artistiques, le art world, se transforme en un pur système qui finit par se refermer complètement, de manière autoréférentielle, sur ses propres opérations de fonctionnement, son propre mode de gestion organisationnelle, ses discours autopromotionnels, ses spéculations financières, ses stratégies communicationnelles et médiatiques, la budgétisation de ses concours, de ses bourses et de ses événements, le décompte de ses audiences, la mesure du volume de son marché : bref, sur son univers particularisé de production, de marketing et de consommation, possédant, comme tous les autres, ses propres échelles et stratégies de différenciation et de mobilité statutaire. Le monde de l'art postmoderne n'est plus un univers social spécialisé, fonctionnellement et catégoriquement ou conceptuellement articulé aux autres, un mode différencié de la pratique humaine rattaché aux autres par ce qu'on a appelé la division sociale du travail, qui lui donnait non seulement sens en lui-même, mais encore sens dans la société, pour la société. C'est désormais au milieu de l'art lui-même que passe la division, c'est-à-dire l'opposition du système organisé de l'art et du monde de la vie et de l'expérience esthétiques. Tout est de nouveau à faire pour les réunir, c'est-à-dire pour redonner à la vie elle-même le sens de la forme, et à la forme, une emprise sur la vie réelle.

I) Les formes de l'identité : de l'individualisme transcendantal au sujet fragmenté

Le développement de l'intériorité subjective (voir Taylor, 1998) – sur fond de doute vis-à-vis de la portée ontologique de la sensibilité externe et de mise en question de l'autorité de la tradition en matière cognitive et normative – va de pair avec tout le mouvement de la modernité qui a été présenté jusqu'ici. Cette intériorité, ayant d'abord valeur transcendantale (l'éthique de la responsabilité et du devoir, par opposition à la religion de l'appartenance, de la fidélité et de la soumission à la volonté supérieure des dieux ou de Dieu ainsi que de l'acceptation de la destinée concrète et particulière), conduit à l'émancipation de la réflexivité critique, puis à la psychologisation des sentiments et à l'utilitarisme « altruiste », et finalement à l'utilitarisme purement « égoïste », tel qu'il est justifié par les nouvelles théories « économiques » (la main invisible, etc.) qui vont après Adam Smith prendre le relais des théories politiques du droit naturel, du contrat social et de l'éthique philosophique idéaliste comme expressions dogmatiques de l'idéologie de légitimation dominante.

La modernité se caractérise donc sur le plan normatif et identitaire par la constitution d'un individualisme transcendantal. C'est, dans le champ politique, la figure du citoyen déjà évoquée, dans le champ éthique celle du devoir et de la personne responsable, et dans le champ économique, celle de l'individu économe et calculateur (l'ascétisme tourné vers le monde, de Weber). À cette triple figure correspond celle la personnalité inner-directed de David Riesman (dans La foule solitaire, 1964), qui est mue comme par un gyroscope intérieur (auquel correspond en termes psychanalytiques une sorte d'hypertrophie du « surmoi »). À ce type de personnalité générique moderne, Riesman fait lui-même succéder une nouvelle personnalité other-directed, qui n'est plus guidée de l'intérieur de manière fixe, ferme et stable, mais qui doit s'orienter comme au radar dans un environnement toujours mobile et incertain pour s'y adapter sans cesse (tout en étant mue désormais plutôt par les pulsions du « ça », qui tentent de prendre leur revanche). Tel sera aussi notre modèle de la nouvelle individualité politique, éthique et économique dans le monde postmoderne. Toutefois, à cette image de l'individu qui dans l'ordre de son autonomie navigue au radar, il faut ajouter l'image complémentaire de l'individu téléguidé, image qui s'impose dans l'ordre de son hétéronomie croissante aux mains des organisations de toutes sortes qui gèrent les différents paramètres de sa vie, en tant que ceux-ci entrent justement dans leurs environnements respectifs54. Enfin, cet être divisé entre les manipulations qu'il subit et ses incessants efforts d'adaptation à un environnement toujours mobile trouve encore refuge au fond de lui-même, dans sa personnalité intime, qui devient l'objet de tout son souci existentiel, l'objet de son amour qu'il ne peut partager que dans l'amour : l'amour de soi en quête d'une confirmation dans l'amour non pas donné mais reçu de l'autre. D'où l'épreuve alors aussi d'avoir à affronter l'incommensurabilité ontologique de « soi » et de l'« autre » (fonder « soi » dans l'« autre », comme chez Lévinas, ou le projet de refonder la socialité dans le « don », comme dans la problématique du MAUSS55 face à la perte de l'utilité elle-même dans l'univers organisationnel), et la recherche attentive et angoissée, moins métaphysique et plus psychologique, de la communication et du partage (Woody Allen).

Le seul problème que je veux examiner encore, c'est de savoir comment cette personnalité morale postmoderne s'articule aux champs organisationnels objectifs du politique, de l'économique et de la culture, et comment « ce monde objectif là », de son côté, gère la question des normes et de la subjectivité. Les sociétés archaïques et traditionnelles vivent dans une normativité englobante qui régit les pratiques sociales à travers son infinie différenciation (statuts, rôles, temps et lieux, postures, circonstances), quel que soit son mode de reconnaissance. La modernité, on l'a vu, a fixé sur le sujet individuel l'essence d'une normativité abstraite et universelle qui devait ensuite s'appliquer aux rapports sociaux concrets par la médiation de son objectivation politique dans un ensemble d'institutions juridiques, économiques et même culturelles universalistes. La postmodernité vient au contraire d'enfermer la normativité (et l'expressivité) dans le monde clos de la « personne » et de ses multiples regroupements identitaires, souvent stratégiques et dès lors aussi contradictoires. Elle conduit ainsi à une « hypermoralisation » de la vie personnelle et interpersonnelle, et à une « dénormativisation » systématique du système social56 qui devient de

plus en plus le simple environnement objectif des existences subjectives. Or cet environnement systémique de plus en plus « fonctionne » et « croît » tout seul, indéfiniment, de manière autoréférentielle, sans autres assises ni fins que lui-même ; et dans cette croissance autoréférentielle, il se doit de contrôler ce qui devient finalement, hors de lui-même, son unique « milieu environnemental », l'ultime champ d'incertitude qu'il lui faut réduire au fur et à mesure qu'il en accroît lui-même indéfiniment la complexité en le fractionnant : à savoir la subjectivité elle-même comprise dans son existence synthétique, biologique aussi bien que symbolique. Là se condense et se résume en somme tout le problème aussi bien « fonctionnel » qu'« existentiel » de la postmodernité, à savoir l'affrontement non médiatisé de ses deux faces, objective et subjective. Je n'irai pas plus loin ici que ce diagnostic57.
Bien d'autres aspects de cette mutation de la modernité à la postmodernité devraient encore être examinés, comme celui qui touche au passage d'une structure relativement stable d'ordres sociaux dans les sociétés traditionnelles à une dynamique d'opposition de classes dans la modernité, puis au débordement de cette structure de classe par des mécanismes de mobilité et de stratification différentielle (« marginaliste »), qui finit par conduire, dans la postmodernité proprement dite (ou du moins dans l'image idéale-typique que l'on peut s'en faire), à l'implantation purement empirique d'une nouvelle structure de « castes », qui n'est plus fondée sur l'héritage mais sur la participation organisationnelle, et qui comporte alors, comme catégorie essentielle, celle de ces nouveaux hors-castes que sont les « exclus » de toute sorte. Mais je terminerai en essayant de ressaisir sur un seul tableau comparatif l'ensemble du contraste à travers lequel l'opposition de la postmodernité à la modernité se manifeste en même temps phénoménologiquement et conceptuellement (voir tableau page précédente).

Cela fait beaucoup d'oppositions à caractère formel entre la modernité et la post-modernité, et on pourrait en trouver bien d'autres, procédant toutes des mêmes déterminations fondamentales de leurs modes de régulation respectifs, et du même contraste entre leurs « logiques de reproduction ». Ainsi, lorsqu'on l'examine formellement, comme un mouvement tendanciel et cumulatif de la société, la postmodernité apparaît comme un autre monde, comme un « Nouveau Monde » qui n'est plus géographique, mais socio-historique, même si c'est effectivement dans le Nouveau Monde américain que le passage s'est effectué principalement. Certes, les termes que j'ai placés en regard les uns des autres dans le tableau ci-dessus ne se correspondent pas toujours strictement, et cela ne pourrait d'ailleurs pas être le cas, puisque chaque colonne exprime une logique différente de constitution de la réalité sociétale, où les formes et les champs de la pratique se trouvent déterminés et structurés selon des modalités différentes. D'une manière générale, la modernité politico-institutionnelle tendait partout à séparer de manière « catégorique » les modalités de l'action humaine (cognitive, normative, esthétique) ainsi que les champs institutionnalisés de l'action collective (les « instances » politiques, économiques, culturelles, par exemple), en les soumettant chacun à des principes et des procédures de régulation formels spécifiques, à caractère universaliste, alors que la postmodernité tend elle aussi partout à brouiller les frontières entre les modes d'action, les instances et les institutions, puisque chaque lieu d'action organisé de manière autonome, décentrée ou excentrée, ressaisit librement-pragmatiquement tous les éléments et aspects d'environnement concret qui sont pertinents du point de vue de la réalisation de ses objectifs, et sur lesquels il tend alors à exercer directement son contrôle ou son influence. Qu'on lise le tableau de la gauche vers la droite ou de la droite vers la gauche, les correspondances oppositionnelles qu'il conviendrait d'attacher à chaque terme sont multiples, et seul le contraste d'ensemble est donc vraiment significatif. Mais alors il l'est de manière massive au plan empirique, et radicale au plan conceptuel ou catégorique.

Mais ce fait massif peut encore être interprété de deux manières. Il peut être compris en quelque sorte seulement négativement à partir des critères et concepts caractéristiques de la modernité politico-institutionnelle, et tout ce que nous avons décrit dans le tableau ci-dessus n'apparaîtra alors que sous la forme d'une dissolution progressive des références idéales et des caractéristiques

formelles de la modernité. Mais ce qui échappe alors à une telle compréhension, c'est le fait tout aussi massivement évident que la société contemporaine, issue de cette dissolution, fonctionne bel et bien et qu'elle est même douée, pour le moment du moins, d'une force d'expansion qui paraît irrésistible. La simple comparaison ne suffit donc pas à mettre en lumière la constitution progressive, dans une sorte de polymérisation des interventions, des contrôles, des prévisions et programmations, d'un nouveau mode de régulation et d'intégration d'ensemble de la « société », à caractère strictement technique, procédural et opérationnel, qui met systématiquement en œuvre des principes opératoires qui sont formellement opposés à ceux qui régissaient le mode de reproduction politico-institutionnel caractéristique de la modernité : intégration latérale plutôt que verticale, procédures inductives et non plus déductives, pragmatiques et non plus pratiques (ou praxiques), aposterioriques et non plus aprioriques, excentrées et non plus centralisées, particularistes et non plus universalistes, collectivistes et non plus individualistes ou holistes, orientées vers l'effectivité et l'efficacité et non plus vers des valeurs de vérité, de justice, d'harmonie, de progrès et de bonheur. C'est alors la société elle-même qui tend à perdre toute dimension synthétique, subjective et transcendantale, et qui cesse d'être représentable en tant que telle à travers un rapport d'identification pour se présenter elle-même immédiatement comme un simple environnement systémique.

D'un côté, la société contemporaine tend ainsi à se fractionner en des entités sociales (en principe encore identitaires et subjectives mais qui se réduisent en fait de plus en plus, au niveau du fonctionnement collectif d'ensemble, à de simples formes organisationnelles impersonnelles), opérationnellement et techniquement particularisées autour de la réalisation d'objectifs quelconques, qui sont enchevêtrées entre elles et interagissent en pure extériorité les unes avec les autres, selon des modèles d'action stratégique, de rapports de force, d'information, de programmation, de communication, de décision et de contrôle. Appréhendés à ce niveau, qui est celui du fonctionnement global de la société décisionnelle-opérationnelle, les différents « intervenants » ne « représentent » plus que les objectifs qu'ils visent, et ils ne forment plus, les uns pour les autres, que des « variables d'environnement ». Mais, de l'autre côté, la coordination dynamique des éléments mobiles de cet ensemble s'opère de plus en plus selon une logique d'intégration systémique des objectifs, qui procède de manière purement technique, de proche en proche et a posteriori grâce à la mise en place, par chaque unité, de tout un système de feed-back informatique et cybernétique (lequel système prend finalement lui-même, dans sa fluidité opérationnelle, une forme objective, dans Internet par exemple). C'est alors une toute nouvelle structure opérative unifiée qui voit le jour, et qui tend à jouer le rôle de « médiation généralisée » entre tous les éléments actifs et autonomisés du système. Mais cette médiation précisément n'en est plus une puisqu'elle ne possède plus aucune valeur synthétique, réflexive, symbolique propre. Elle n'est plus qu'un « milieu communicationnel et médiatique généralisé », qui finit par s'imposer comme la forme la plus évidente, la plus contraignante de la réalité.

C'est cela, l'installation de cette nouvelle forme objective du monde social, que veut justement désigner ici l'idée d'une transition ou d'un passage de la modernité à la postmodernité.

Dans cette nouvelle condition sociétale postmoderne, les « sciences sociales » sont portées à s'identifier elles-mêmes directement, idéologiquement-cognitivement aussi bien que pratiquement-opérativement, à la fonction de gestion technocratique du social et de production de l'unité processuelle-opérationnelle de la société. Elles le font sur deux fronts complémentaires, celui de la mise en place des réseaux organisationnels, systémiques, cybernétiques, de gestion du social, et celui de l'analyse phénoménologique descriptive des multiples interfaces à travers lesquelles les « sujets individuels » aménagent eux-mêmes leurs rapports entre eux et avec leurs environnements sociaux diversifiés. D'un côté, c'est l'idéologie technologiste et technocratique qui devient leur discours d'autolégitimation immédiat à mesure que leurs activités se confondent avec le nouveau mode de fonctionnement de la société ; de l'autre, c'est le phénoménologisme existentiel du sujet perdu dans

sa singularité ou sa particularité qui devient leur propre justification épistémologique. Toute distance entre la normativité épistémologique cognitive des sciences sociales et la normativité idéologique immédiatement opérative de la société tend alors aussi à disparaître, en même temps que la distinction classique entre science (cognitive), technique (instrumentale), idéologie (expressive, justificative) et normativité (intégrative). Certes, les sciences sociales ont toujours appartenu à la réalité qu'elles étudiaient, mais elles lui appartenaient à travers la distance critique qu'elles instauraient entre elles-mêmes et la réalité sociale qu'elles étudiaient, et dans cette distance, à travers cette médiation, c'est aussi la société qui acquérait un rapport critique à elle-même. Maintenant, dans la mouvance postmoderne des sciences sociales, c'est cette distance qui tend à être abolie.

III. VERS UNE CRITIQUE ONTOLOGIQUE DE LA SOCIÉTÉ POSTMODERNE

Selon l'analyse qui vient d'être faite, l'instauration d'un nouveau mode de reproduction « décisionnel-opérationnel » est un fait historique majeur et sans doute irréversible. Son développement, même s'il a suscité ses propres justifications et motivations (et s'il a ainsi bénéficié d'un double effet d'occultation et de coordination de la part de la nouvelle galaxie idéologique qu'il produisait lui-même), ne représente pas l'accomplissement d'un projet de société ; il s'est plutôt graduellement imposé comme le résultat de la mise en œuvre d'une multitude de formes pragmatiques de résolution des problèmes nouveaux que posait le développement même de la société moderne, à mesure qu'elle s'affirmait pratiquement comme société capitaliste industrielle, d'un côté, et comme société de masses démocratique, de l'autre. Mais il s'agissait de problèmes dont la nature et la portée correspondaient de moins en moins aux prémisses universalistes qui avaient inspiré la modernité dans la période ascendante de la lutte de la bourgeoisie contre l'Ancien Régime, et leur solution échappait de manière croissante aux modalités politico-institutionnelles de régulation qu'elle avait élaborées58. C'est donc seulement a posteriori qu'une rupture catégorique se manifeste dans la forme même de la société, dans la mesure où se sont mises en place, adaptativement, de nouvelles modalités de prise en charge et de coordination des différents procès de changement social et sociétal qui se sont indéniablement accélérés depuis la deuxième moitié du XIXe siècle et surtout dans les cinquante dernières années. Vues sous cet angle, les transformations sociales et sociétales contemporaines s'enracinent donc manifestement toutes dans le fonctionnement même des sociétés « capitalistes, libérales et démocratiques59 ». Mais si elles s'y enracinent, c'est précisément à travers l'érosion des principes et des idéaux qui avaient depuis plusieurs siècles défini leur mode spécifique d'historicité et orienté leur développement en lui servant en même temps de guide pratique (au sens élevé de la praxis, ou de l'action selon Arendt) et de justification. Que l'on parle alors, à ce sujet, d'une réalisation de la modernité, d'une modernité inachevée, ou d'un échec de la modernité, relève de l'appréciation subjective plutôt que de l'analyse théorique formelle. Mais, pour une telle analyse théorique et critique, la continuité « matérielle » des procès de changement historiques ne doit pas occulter la mutation formelle à laquelle ils ont conduit, car c'est cette nouvelle forme en tant que telle qui détermine désormais, dans l'orientation cumulative et systématique qu'il a prise, le mouvement même de la réalité humaine, sociale et historique dans laquelle nous sommes entraînés même si cette nouvelle réalité dynamique s'est faite sans nous, dans notre dos. C'est donc aussi à l'égard de cette forme, c'est-à-dire de ce nouveau mode de reproduction, ainsi que de ses conséquences ontologiques, épistémologiques et morales, qu'il s'agit maintenant pour nous de prendre position normativement et politiquement, si l'on veut conserver à notre jugement une prétention à l'objectivité historique et au réalisme critique. Cela implique bien sûr que l'on continue à penser ou à croire (en restant par ce moment critique, et par cela seulement, toujours encore « modernes ») qu'il appartient aux êtres humains de juger de la valeur de la société ou du système social dans lequel s'inscrit leur vie, et ceci parce que, de par leur constitution ontologique, ils participent eux-mêmes, activement ou passivement, à l'existence de cette société ou de ce système60.

Que la critique de la postmodernité soit ainsi placée sur le terrain de l'ontologie – et pas seulement sur celui de l'expressivité subjective existentielle – ne devrait pas surprendre ceux qui, parmi les lecteurs, non seulement ont une fois côtoyé la pensée de Heidegger ou de Husserl, mais qui ont aussi été sensibles à l'œuvre du jeune Marx (ou encore à celles de Lukács, de Kosik, de Korsch, de Sartre et même de Marcuse) et, à travers celle-ci, à l'ontologie dialectique hégélienne. Toute la dialectique ontologique d'inspiration hégélienne gravite autour du concept de l'aliénation, comprise dans le double sens d'une « réalisation objective de l'esprit dans l'extériorité » et d'une « réification » c'est-à-dire d'une « perte de soi » ou d'un abandon de soi de cet « esprit61 » dans l'immédiate positivité de la choséité.

Pour saisir la forme spécifique de l'aliénation que comporte la postmodernité, identifiée idéal-typiquement ou théoriquement au mode de reproduction décisionnel-opérationnel, il convient de replacer cette figure sociétale à l'intérieur de la dialectique hégélienne des « trois moments » du développement de l'« esprit absolu ». Le premier moment, qu'on peut faire correspondre schématiquement aux sociétés traditionnelles, est défini par Hegel comme celui de la positivité immédiate caractérisée par la fusion participative de la subjectivité individuelle dans la subjectivité collective comprise comme culture (qui est la première figure de l'universel), et par la projection de cette subjectivité synthétique immédiate sur le monde objectif, qui apparaît alors comme « animé » ou « enchanté62 ». C'est dans cet enchantement du monde que s'accomplit la forme d'aliénation spécifique au premier moment : l'esprit, selon Hegel, ne s'y appréhende pas selon son être spirituel propre, mais seulement sous la figure animée des formes sensibles auxquelles il s'identifie symboliquement, et sous la dépendance desquelles il se place. Le deuxième moment, correspondant au mouvement de la modernité, est celui de la négation de la subjectivité du monde par l'esprit, qui se reconnaît et s'affirme directement et exclusivement dans la subjectivité individuelle. Celle-ci est désormais séparée du monde objectif et elle s'oppose à lui dans un nouveau rapport purement instrumental. Mais l'esprit ne se reconnaît là que sous une forme abstraite, formelle et désincarnée, et le monde qui lui fait face se trouve réduit à la pure choséité avec laquelle la subjectivité n'entretient plus aucun rapport d'intimité ontologique, de sorte qu'il s'y sent étranger. À ce moment correspond, dans la pensée, la philosophie cartésienne et l'opposition substantielle qu'elle établit entre le sujet et l'objet, entre la res cogitans et la res extensa, et, dans la pratique, l'établissement d'un rapport purement technique et instrumental vis-à-vis de la nature qui peut être virtuellement dominée en vue de la simple satisfaction des besoins humains. Socialement, le moment du négatif se déploie dans la forme de la société civile bourgeoise régie par la dynamique des besoins et la logique de l'intérêt individuel. C'est alors seulement dans le monde politique que l'esprit parvient selon Hegel à réaliser son troisième moment de synthèse dans lequel les deux précédents se trouvent dépassés de manière critique, sans être pour autant anéantis ; c'est en effet dans l'État de droit constitutionnel moderne que l'individu accède à une participation effective et réfléchie à la constitution de la totalité, et qu'il voit sa liberté subjective reconnue non plus de manière seulement particulière, circonstancielle et empirique mais universelle et transcendantale. C'est donc dans ce moment de la participation et de la reconnaissance politique que l'individu parvient à s'élever à l'universel en même temps que l'universel de son côté vient à coïncider avec la liberté de chaque individu, en tant que celle-ci, dans et par la médiation objective de l'État, est reconnue par tous.

Je n'ai pas ici à rappeler – ni éventuellement à juger – les critiques que Marx a adressées à cette conception hégélienne du dépassement des contradictions et de la réalisation concrète de la synthèse objective et réflexive de l'esprit dans l'État constitutionnel moderne. On sait que, par-delà la critique de la justification hégélienne de la monarchie constitutionnelle dans laquelle devait s'incarner l'idée de la communauté politique substantielle a priori, Marx n'a vu dans l'État moderne que le reflet et l'instrument du maintien de la contradiction et de l'aliénation ancrées dans la société civile bourgeoise, comprise par lui comme le seul fondement réel-concret de la vie sociale dans le monde capitaliste. Mon objet n'est pas en effet de reprendre à mon compte la critique marxiste de l'aliénation capitaliste, ni même d'évoquer la manière dont il envisageait son dépassement dans une

société communiste : il est seulement de constater que le mode de reproduction caractéristique de la postmodernité, qui a été décrit plus haut, ne réalise en aucune manière un tel dépassement et une telle synthèse, mais qu'il représente au contraire une nouvelle forme radicalisée et absolutisée de l'aliénation et de la réification, où non seulement l'idée hégélienne d'une synthèse ultime est abandonnée, mais où s'opère en plus, pour la première fois dans l'histoire des formes sociétales, la dissolution de tous les lieux ontologiques de synthèse.

Ontologiquement parlant, la forme matricielle de cette nouvelle aliénation spécifiquement postmoderne consiste en effet dans la dissolution tendancielle de toute entité synthétique, tant subjective qu'objective63. Par entités ou lieux de synthèse objectifs, je fais référence à l'ensemble des médiations symboliques intégrées a priori qui régissent la pratique humaine et qui assurent du même coup son intégration sociale et sociétale. Par lieux subjectifs, je désigne les modes de l'individuation subjective-identitaire, tant individuels que collectifs. J'ai déjà montré comment les médiations significatives objectives de l'action et de la pensée, c'est-à-dire l'existence d'une culture commune, d'institutions reconnues, de pouvoirs légitimes auxquels les individus peuvent faire référence dans l'orientation cognitive, normative et expressive de leur action, tendent, dans le mode de fonctionnement décisionnel-opérationnel, à être remplacées ou submergées par des procédures de contrôle impersonnelles au niveau des conditions les plus générales de régulation de la vie collective, ce qui implique précisément le passage à une nouvelle réalité ayant forme de système et non plus de société. Quant aux lieux subjectifs, compris sous la forme des sujets humains concrets, existentiels, ils apparaissent certes encore, dans la vie quotidienne, comme des données synthétiques a priori et indissolubles. Cependant, ce n'est plus comme tels qu'ils sont reconnus par le système, puisque dans son mode opératoire même celui-ci tend sans cesse à les décomposer en variables, en agglomérats environnementaux, en simples lieux d'assignation d'inputs et d'outputs. Il appartiendrait aux psychologues d'étudier alors comment ce « déni d'être », cette perte de reconnaissance commune, se répercute sur le vécu existentiel du sujet individuel64. D'une manière générale, on assiste à un repli de la subjectivité sur sa particularité, à l'affirmation de son irréductible différence, et au sentiment d'un éclatement de l'identité dans les multiples dimensions où la personnalité est sollicitée à s'affirmer ou cherche à se réaliser, etc. Mais plus significatif encore est peut-être le fait que le système, dans son fonctionnement même, tend à ne plus saisir les individus (ou les groupes identitaires) que par le biais des opérations performatives qu'ils accomplissent et des « demandes » ponctuelles qu'ils expriment, c'est-à-dire comme des lieux entièrement analysables en extériorité par ce qui leur est destiné et par ce qui en sort, et dont le moment subjectif proprement synthétique n'est plus appréhendé que sous la métaphore négative de la « boîte noire » (voir par exemple Latour, 1988 et 1995).

Avec l'avènement de la postmodernité, ce n'est donc pas au dépassement synthétique des contradictions inhérentes au moment négatif de la modernité qu'on assiste, mais au contraire à la décomposition du moment subjectif critique qu'elle avait institué de manière certes formelle et abstraite, mais néanmoins réellement universaliste. Cette décomposition s'opère sur les deux fronts de l'existence sociale, au niveau objectif des régulations significatives de la vie collective, d'un côté, et au niveau subjectif de la constitution même du sujet individuel, qui tend à se refermer sur le subjectivisme particulariste des individus solipsistes et des groupes identitaires repliés sur la sauvegarde et la promotion de leur « différence », de l'autre. Dans le cours de la mutation postmoderne, les oppositions de l'État et de la société civile, de l'individu et de la société, de la société et de la nature ne se trouvent pas dépassées, elles tendent tout simplement à être abolies, en même temps que leurs deux moments tendent conjointement à se dissoudre dans un système opérationnel impersonnel où ni l'identité subjective individuelle, ni l'identité collective universaliste ne sont plus représentées subjectivement et ne peuvent donc plus se reconnaître elles-mêmes objectivement. L'objectivité même du monde naturel y perd toute consistance propre à mesure que le système produit et sécrète lui-même technologiquement l'environnement qui lui correspond. Ainsi le sujet non seulement n'habite plus le monde (tant social que naturel), mais il n'en reconnaît plus

non plus symboliquement l'existence objective et les contraintes. Toute contrainte, toute limite, toute position et toute situation deviennent alors arbitraires, de simples problèmes techniques locaux, attendant des solutions techniques elles aussi locales. Cette nouvelle forme de l'aliénation et de la réification est virtuellement absolutisée puisqu'elle concerne désormais l'esprit objectif lui-même et non plus seulement la subjectivité individuelle. En effet, la postmodernité tend à dissoudre toutes les médiations significatives synthétiques65 de l'action et de la pensée dans lesquelles le moment universel (ou générique) de l'esprit s'est réalisé (accumulé, objectivé, concrétisé) et dans lesquelles se tient, s'élève, s'exerce et se déploie toute la puissance spirituelle de l'individu en tant qu'elle participe de l'universel66. Aussi bien dans le fonctionnement de la vie collective que dans les modalités d'intégration ou d'assujettissement des pratiques significatives particulières au système, elle leur substitue des modalités de contrôle direct, dé-personnalisées, dé-symbolisées, opérationnalisées, parcellisées, processualisées, technologisées, d'environnements fragmentés, dans lesquelles ne s'exprime et ne s'exerce plus aucun surplomb, ne s'accomplit plus aucune vision ou conscience d'ensemble, à quoi correspond justement le concept de l'esprit.

Je ne chercherai pas à montrer ici comment cette nouvelle aliénation de l'esprit se manifeste dans toutes les dimensions sur lesquelles j'ai procédé plus haut à une comparaison systématique de la modernité et de la postmodernité, des dimensions qui d'ailleurs, à terme, finiront toutes par se confondre en elle. Je n'ai fait ici qu'en évoquer la plus marquante, ontologiquement parlant, mais un tour d'horizon un peu plus précis devrait aborder de manière critique des questions aussi importantes que celle de la mutation du langage (perte de la dimension représentative au profit de la simple opérativité informative et communicationnelle67), celle de la dissolution du politique (la dissolution du concept synthétique de pouvoir au profit de la prolifération des capacités purement empiriques de contrôle et d'influence68), celle enfin de la démocratie, qui devient l'ultime instance de légitimation verbale du système en même temps qu'elle perd elle-même toute signification transcendantale en tant qu'instance effective d'orientation de la société et de constitution de l'identité collective. Pour conclure, je voudrais cependant attirer encore l'attention sur ce qui me paraît être la conséquence pratique la plus grave de la mutation sociétale qui a été analysée ici, celle qui touche à la perte de toute capacité d'orientation normative globale du système, dans le moment même où celui-ci libère toutes les puissances de transformation non finalisée de la technique et finit par se confondre avec elles, ou du moins avec la gestion de leurs résultats et conséquences, qui prennent pour lui directement valeur de données objectives et naturelles – comme cela se manifeste en particulier dans la complète réification de l'économie à laquelle nous assistons depuis une trentaine d'années.

Les sociétés se sont toujours « contrôlées normativement ». La première manière de le faire fut de rester fidèle (de manière « obsessionnelle » et « fétichiste ») à ce qu'elles étaient (c'est-à-dire à ce qu'elles étaient devenues en suivant des processus évolutifs-adaptatifs au cours de leur expérience effective de la vie-dans-le-monde, et en reprenant ainsi, au niveau de leur mode d'existence symbolique, le même mode d'évolution par invention et adaptation qui est déjà caractéristique du règne animal). Elles entérinaient ainsi, comme normes subjectivement assumées, les accords « pragmatiquement » réalisés aussi bien en leur sein que dans leurs rapports avec le monde, mais dans le cours lent de leur évolution, ces accords impliquaient toujours, à travers leur intégration synthétique les uns avec les autres, la capacité de la société à se maintenir en tant que totalité dans un monde où elle ne pouvait que prendre place en s'y adaptant, et sans avoir jamais la capacité, autre que symbolique, de le transformer globalement de manière significative.

La seconde manière fut celle de la modernité, et elle consistait à adhérer, de manière en quelque sorte fantasmatique, à la réalisation d'un projet qui possédait pour elle une valeur normative transcendantale, puisqu'il était identifié à celui de la raison universelle. Je n'ai pas à m'y arrêter plus après ce qui a été dit plus haut à ce sujet.

La troisième manière est celle de la postmodernité systémique, où le concept de norme, à valeur toujours synthétique, est remplacé par ceux de procédé efficace, de capacité experte, de dispositif opérationnel. Dans la mesure où la subjectivité aussi bien individuelle que collective y subsiste fonctionnellement à l'intérieur du système opératoire global, elle tend à y devenir délirante au niveau de son mode de participation hypersollicitée et hyperactive au système (ou inversement dans l'épreuve de son exclusion), alors qu'elle devient plutôt maniaque et dépressive dans son effort de retour sur soi et dans la recherche de son ipséité. Et les choses bien sûr se croisent ici aussi. Mais ce qui ressort de cela, c'est que la subjectivité, avec le désir d'intégrité qui lui est propre, n'a plus prise sur le système, et que celui-ci par conséquent se déploie sans normes ni finalités, répondant au délire des uns avec toute la force d'amplification aveugle que lui confère sa puissance technique, et gérant la dépression et les manies des autres de manière à ce qu'elles ne viennent pas entraver son fonctionnement (et on réinvente alors aussi, de manière tout impersonnelle, les oubliettes).

Certes nous sommes, du moins les plus âgés d'entre nous, encore essentiellement les produits de la modernité et parfois aussi de la tradition, comme le sont la plupart des institutions auxquelles nous nous référons formellement dans notre vie civile et politique. Mais la réalité que nous affrontons existentiellement ne l'est plus, comme ne le sont plus les systèmes de régulation qui exercent la plus forte emprise sur notre environnement collectif – et que nous avons dès lors si fortement tendance à considérer comme purement objectifs et naturels, à l'instar de l'économie. Nous avons de la peine à saisir cette expérience existentielle et ces « contraintes systémiques » à travers des catégories modernes qui n'ont plus guère prise sur elles. Or ce que veut justement saisir le concept théorique de postmodernité que j'ai esquissé, c'est la parenté étroite qui relie ces aspects existentiels et systémiques du monde contemporain ; cela permet de les ramener dans le champ de la contingence historique propre à notre mode social d'existence, de façon à ce qu'ils puissent, en tant que réalités sociales effectives, devenir eux-mêmes, tels qu'ils sont, l'objet d'une critique, et qu'inversement notre critique cesse de passer à côté de la réalité ou de glisser sur elle sans l'atteindre.

J'insiste encore une fois, pour finir, sur l'esprit théorique, idéal-typique, qui a présidé à la rédaction de cet essai : je n'ai fait ici que repérer une tendance essentielle au mode formel de régulation qui a fait l'objet de cette critique, et dont on peut espérer qu'il n'étendra jamais son emprise sur la totalité du réel. Le « système », à mesure qu'il se met en place, est en effet confronté à des êtres humains individuels et à des formes de socialité synthétiques (et notamment à des « sociétés » existantes) qui non seulement lui résistent, mais qui restructurent eux-mêmes les rapports qu'ils ont de leur côté avec cette nouvelle réalité objective qui tend à les enserrer et à les dissoudre en elle. La nouvelle aliénation comporte donc en propre sa nouvelle contradiction, qui tend elle aussi à prendre une valeur existentielle absolue, puisqu'il y est question d'être ou de ne plus être, en tant que sujet. À ce niveau, l'image du sucre qui fond dans l'eau n'est donc plus du tout valable. Ce serait l'objet d'un autre travail que de repérer dans le monde contemporain toutes les formes que prennent déjà cette résistance et cet effort diffus mais croissant de reconstruction, de réinvention, et donc de « dépassement » de la nouvelle contradiction existentielle postmoderne dans la création de formes de vie individuelles et collectives synthétiques, elles aussi nouvelles, et dans lesquelles la dimension symbolique, totalisante de la vie humaine individuelle et collective serait non seulement conservée, mais peut-être aussi développée, enrichie, rendue en même temps plus unie en son essence transcendantale et plus diversifiée dans ses manifestations ou actualisations empiriques concrètes. Si le triomphe de la postmodernité sociétale devait signifier effectivement la « fin de l'historicité », c'est qu'il faudrait compter sans l'histoire concrète elle-même pour qu'advienne cette fin, car pour le moment l'histoire continue parce qu'elle continue à être « habitée » – et elle a beaucoup de pain sur la planche pour ses habitants. On peut garder confiance, mais cela n'empêche pas d'être conscient de ce qui menace et de l'urgence d'agir.

Notes de bas de page

1Cela signifie donc aussi que tout en restant au même niveau d'une recherche de compréhension globale des transformations en cours dans les sociétés contemporaines, je me sépare des interprétations théoriques en termes de « modernité inachevée » (Habermas, 1981 et 1987), de « société hypermoderne » (Touraine, 1992), de « modernité avancée » (Giddens, 1994), ou encore d'accomplissement ultime des idéaux transcendantaux de la modernité, signifiant alors la « fin de l'histoire » (Fukuyama, 1992). On comprend que l'enjeu n'est pas insignifiant ni sur le plan théorique ni sur le plan pratique, politique et idéologique.

2Sur les avatars de l'idée d'un temps « moderne » qui s'oppose à un temps « ancien », depuis deux mille ans, voir Jauss (1978).

3L'existence d'une telle référence transcendantale, qui prend progressivement la place de la référence justificative à une transcendance extérieure à caractère religieux, est comprise ici comme une donnée effective et efficiente (puisqu'elle mobilise, oriente, unifie l'agir individuel et surtout collectif) de la réalité humaine, sociale et historique propre à la modernité. À ce titre, tous les constats empiriques que l'on peut faire concernant les déviations, les « trahisons », les incohérences et les contradictions qui ont marqué l'histoire réelle relativement à ces idéaux ne parviennent pas à invalider le concept d'une unité de la modernité en tant que forme de société polarisée par un projet auquel la philosophie des Lumières a donné une expression synthétique. Par contre, ou a contrario, l'abandon généralisé et systématique de la « foi laïque » en la possibilité, voire en la nécessité de la réalisation progressive d'un tel projet, envers et contre tout, marque à lui seul la fin de la modernité, fin qui peut être alors sanctionnée soit par le constat de son échec définitif et de son caractère illusoire ou aporétique, soit par celui de sa réalisation (comme dans le concept de « fin de l'histoire » tel que présenté par Francis Fukuyama, 1992).

4C'est notamment la position de Toulmin (1990). Pour une vue générale sur la modernité ainsi comprise surtout dans la perspective d'une analyse des arts et de la culture, voir Jacques Hoarau (1996), ou encore Fredric Jameson (1984).

5Un tel idéalisme n'a rien à voir avec l'affirmation dogmatique de la primauté ontologique absolue de l'« esprit » sur la « matière » (« tout est ultimement esprit »). Il reconnaît seulement l'immanence de l'idéalité au mode humain de l'objectivation symbolique, et donc à la forme humaine de l'expérience et de l'action, et il se marie fort bien à la compréhension dialectique du rapport entre l'univers socio-symbolique et le monde biologique et physico-chimique qui en représente le soubassement et la condition nécessaire mais non suffisante.

6Il faut alors relever la contradiction existant dans l'œuvre de Marx entre cet engagement nécessairement normatif et idéaliste à l'égard de l'histoire, et son adhésion à un « matérialisme » déterministe et positiviste. C'est la référence à la nécessité historique qui a ensuite servi de couverture idéologique à la déviation totalitaire de son projet de libération, en soustrayant la réalisation concrète de ce projet à tout jugement normatif et politique. Inversement, c'est l'absence d'une vision alternative cohérente à la double pétrification positiviste du capitalisme et du communisme soviétique qui a enfermé l'École de Francfort dans un repli sur le moment critique purement négatif et subjectif de la dialectique, rendant sa pensée critique incapable de rétablir un lien théorique et un rapport concret significatif entre l'évolution collective de l'humanité contemporaine et l'individu, condamné à exprimer ses valeurs civilisationnelles dans la retraite solitaire, déchirée et esthétisante de la « belle âme » hégélienne. Sur l'importance de la dimension critique dans la définition même de l'objet et de la méthode de la sociologie chez les classiques, et tout particulièrement sur la signification de la sociologie classique allemande comme critique de l'aliénation et de la réification, voir Vandenberghe (1997).

7Je ne peux pas justifier ici le déplacement de problématique que je propose d'effectuer à l'égard de Marx tout en me référant encore à lui, mais on peut au moins relever que la pensée critique qui voulait rester fidèle à l'analyse marxienne du mode de production capitaliste n'a pu le faire qu'en lui découvrant dans les développements historiques caractéristiques du XXe siècle toute une série d'avatars successifs dans lesquels sa cohérence conceptuelle se trouvait de plus en plus malmenée, voire formellement répudiée.

8Voir à ce sujet Rolande Pinard (2000), ainsi que Freitag (1999b).

9On sait que ce problème a pris une acuité toute particulière dans le débat qui entoure la « globalisation ». Voir à ce sujet Chesnais (1998), ainsi que Freitag et Pineault (1999).

10Une telle consistance fonctionnelle n'est pas exclusive de l'existence de « contradictions », elle est plutôt présupposée par un tel concept.

11Les bases ontologiques, épistémologiques et théoriques mises en œuvre ici ont été présentées et argumentées plus longuement dans d'autres écrits (voir notamment Freitag 1986b et 1994c). Pour une présentation condensée, claire et cependant rigoureuse du concept de mode de reproduction, ainsi que pour une description très synthétique des caractéristiques essentielles des trois modes de reproduction « culturel-symbolique », « politico-institutionnel » et « décisionnel-opérationnel » qui seront invoqués ici, voir Gagné (1992), ainsi que Bonny (1995).

12Il est bien sûr toujours embêtant d'avoir à fabriquer de nouvelles expressions pour leur donner une valeur ou une portée conceptuelle générale. On aimerait mieux s'en dispenser, mais c'est une exigence propre à toute visée théorique.

13C'est dans la conjugaison de ces deux exigences qu'est fondé son « individualisme méthodologique » : les sciences de l'action doivent et peuvent être des sciences de plein droit, à valeur explicative, et elles peuvent y parvenir dans la mesure où, restant elles-mêmes normativement neutres, elles parviennent à traduire ou à reconstruire dans les termes d'une rationalité univoque les diverses raisons auxquelles les acteurs se réfèrent subjectivement, et qui assument ainsi à l'égard de leurs actions empiriquement observables un véritable statut de causalité.

14D'où, a contrario, l'insistance de Durkheim à vouloir dégager la sociologie et son objet de l'emprise de la psychologie – ceci en particulier contre Gabriel Tarde puisque Durkheim ne s'attaque pas directement à Weber.

15Une médiation, en tant que structure de sens objective (« structurée comme le langage » dans l'ordre même du sens, pour reprendre en la généralisant l'expression que Lacan utilisait au sujet de l'inconscient), s'oppose au concept de simple « moyen », auquel il appartient à l'acteur ou au sujet seul de conférer un sens essentiellement instrumental, mais qui ne représente « en lui-même et pour lui-même » qu'un moyen terme dans un enchaînement de causalité. Toute l'opposition d'une approche dialectique comme la mienne à l'individualisme méthodologique, wébérien ou autre – par exemple, celui de Boudon actuellement – tient à cette distinction, mais on peut dire inversement que la nature même de l'action humaine tient aussi en elle.

16Autre précision indispensable : la norme, à la différence de la « contrainte sociale » durkheimienne et de la « raison d'agir » subjective (ou du « motif ») wébérienne, est intrinsèquement en même temps subjective et objective dans son mode d'existence. Elle n'est ni un simple déterminisme positif (une « cause » ou « quasi cause », une « loi de structure »), ni un pur motif psychologique subjectif. Elle est perçue subjectivement comme une injonction ayant elle-même valeur subjective, signifiante, mais en même temps elle possède pour la subjectivité de l'acteur singulier une valeur de donnée

objective, en tant qu'une sanction effective (ou supposée telle), un enjeu significatif, lui est associé. On peut toujours alors se demander « d'où viennent les normes ? » La réponse sera alors la même que celle que l'on pourrait donner à la question « d'où viennent les organes, d'où viennent les instincts, d'où viennent les formes typées de comportement ? » s'agissant de la vie animale. La réponse est d'abord : de la vie elle-même, de son auto-développement impliquant un engagement subjectif des êtres vivants qui ont concouru à ce développement. Mais il s'agit ici de la vie symbolique (symboliquement médiatisée) et non de la vie seulement sensible. Les normes sont des « arrangements » de viabilité collective réalisés dans les conditions (réflexives) de l'existence symbolique – avec tout ce que cela comporte de renvoi à des positions acquises de puissance, à des conflits, à des systèmes antécédents de légitimation, et même éventuellement au « hasard » et aux « circonstances » (comme dans la vie biologique). C'est d'ailleurs pourquoi la manière dont les normes sont établies et justifiées, perçues et sanctionnées, est un des critères essentiels dans l'abstraction d'une typologie réaliste des formes de sociétés – comme c'est déjà aussi le cas chez Weber, s'agissant de ses typologies les plus importantes, celles qui ont à l'égard des autres la valeur matricielle la plus générale et la puissance compréhensive la plus élevée, comme celles des formes de rationalité ou des formes de légitimité. Et on se rend compte facilement que les normes possèdent alors en même temps le caractère le plus général et le plus abstrait, du point de vue de la collectivité ainsi que de l'analyse, et l'évidence la plus concrète du point de vue des sujets ou acteurs sociaux.

17Le type idéal joue ainsi, mutatis mutandis, le même rôle en sociologie que le concept de genre en biologie, et c'est de manière analogue qu'il se prête comme lui à une compréhension soit « réaliste », soit « nominaliste ».

18Par définition, toutes ces caractéristiques sont reliées entre elles dans une même logique d'ensemble qui est la logique de l'institutionnalisation du pouvoir sous la forme de l'État de droit constitutionnel et législatif. La manière de les distinguer est donc analytique et on pourrait en mettre d'autres en évidence selon l'objet de l'analyse (s'il s'agissait par exemple de l'économie, de la famille, etc.).

19C'est l'expression que j'ai retenue pour désigner l'aspect formel du nouveau mode de régulation qui tend à s'imposer de manière globale en lieu et place des régulations politico-institutionnelles spécifiquement modernes.

20Toute la problématique du « développement » qui s'impose dans les années cinquante ressortit encore de ce modèle « impérialiste ». Et c'est encore lui que généralise et naturalise, de manière abstraite, la problématique contemporaine de la globalisation, accouplée à la « révolution scientifique et technique », particulièrement dans le domaine de la communication et de l'informatique.

21Je rejetterai donc ici l'idée, présente chez plusieurs auteurs marqués par l'expérience des totalitarismes, selon laquelle ceux-ci procéderaient directement du développement continu et en quelque sorte « naturel » du volontarisme idéaliste qui a caractérisé toute la modernité. Je verrais plutôt le totalitarisme dériver d'un rejet global de ces idéaux, lui-même ancré dans le sentiment d'un échec de leur réalisation, du moins dans certaines sociétés nationales dont le développement institutionnel moderne avait été retardé, entraînant alors un cumul du rapport oppositionnel de la modernité et de la tradition avec la crise résultant de l'évolution interne de la modernité notamment avec le développement du capitalisme industriel et de la lutte des classes qu'il a engendrée.

22Et donc aussi particulièrement chez les intellectuels !

23Il faut insister sur cette prépondérance du législatif dans le pouvoir d'État moderne et sa justification idéologique spécifique, puisque la plupart des discours de tendance libérale, en même temps qu'ils naturalisent l'origine et le fondement des droits et qu'ils instrumentalisent l'État, tendent dans leur critique du pouvoir d'État à identifier celui-ci purement et simplement avec l'exercice d'une domination centralisée, abolissant ainsi a priori ce qui fait la spécificité formelle de l'État moderne. Marx ne différera pas fondamentalement d'eux sur ce point capital, sauf qu'il verra dans l'État le reflet et l'expression d'un rapport de domination qui a son assise dans la société civile. C'est donc de la société civile – des rapports de propriété capitalistes – qu'il fera directement la critique. (Pour une analyse plus détaillée de cette question, cf. Freitag, 1995f et 1999b.)

24Curieusement, bien des auteurs qui acceptent de caractériser la modernité par cette production réflexive de la société par elle-même, renoncent maintenant à saisir le moment juridique comme médiation de cette reproduction, revenant à l'idée d'une détention originelle des droits par les individus. Dès lors, le prétendu rapport à soi de la société n'est plus constitué que par des accords partiels et transitoires des « forces sociales » entre elles, et par le contrôle qu'exercent sur leur environnement les organisations à travers lesquelles ces forces deviennent opérationnelles. On amalgame ainsi une caractéristique essentielle de la postmodernité à la conception originelle de la modernité – pour dénier alors bien sûr l'existence de toute mutation sociétale significative.

25En langue anglaise, ces deux aspects sont souvent fusionnés dans les mêmes expressions, en raison de la forte connotation collective que possèdent souvent les pluriels. Ainsi, the people veut dire en même temps « le peuple » et « les gens », et the rights of Englishmen peut être traduit aussi bien par « les droits des (citoyens) anglais » que par « les droits du peuple ou de la nation anglaise ». Il est évident que dans l'interprétation individualiste et libérale contemporaine, c'est l'aspect individualiste du pluriel qui est privilégié relativement à l'idée de collectif, même dans l'interprétation rétrospective de l'histoire.

26Ceci peut être mis en relation avec le maintien en Angleterre d'une conception substantive du droit naturel, telle que l'a encore défendue récemment Leo Strauss (1954), laquelle pourra si aisément se fondre, à travers sa laïcisation, dans la conception smithienne du caractère lui aussi naturel des lois économiques (la « main invisible »).

27Voir Freitag (1986b), et les chapitres qui suivent.

28L'emprise des organisations sur les rapports sociaux correspond au concept allemand de Macht, compris dans son sens directement empirique, alors que c'est le concept de Herrschaft qui correspond au pouvoir d'État.

29Voir en particulier Thuot (1995) et Gagné (1992).

30Il s'agit, dans l'esprit des Lumières, d'une raison judicative universelle et « substantielle » qui fonde en validité le débat rationnel dans lequel les individus peuvent et doivent s'engager pour résoudre les problèmes pratiques, et non pas, à l'inverse, d'une raison communicationnelle, procédurale et pragmatique comme chez Habermas, et dont il est aisé de montrer alors qu'elle ne peut parvenir à un consensus que lorsque les protagonistes se soumettent a priori à un même argument substantiel qui possède pour eux la force d'une évidence indiscutable (voir à ce sujet Cossette, 1988). Il est vrai que cette conception procédurale, communicationnelle-pragmatique, de la raison avait déjà été défendue par Bentham, qui s'était pour cela opposé à l'inscription d'un préambule énonçant des valeurs substantives ainsi que d'une « charte des droits » dans les constitutions américaine et française. À cet égard, c'est Richard Rorty qui adopte la position libérale-pragmatiste la plus extrême, en professant un relativisme et un pluralisme radical des valeurs et des fins subjectives, face auxquelles c'est alors la procédure, telle qu'elle a une fois pour toutes été fixée

dans la Constitution américaine, qui acquiert une portée immédiatement transcendantale et virtuellement universelle. Rorty (1989) est absolument explicite sur ce point.

31Ici comme pour toutes les autres caractéristiques de la modernité, je parle seulement dans les termes de la « logique systématique » qui est inhérente au nouveau système politico-juridique, et pas en termes de causalité historique concrète. En effet, c'est en partie sous la pression de l'exigence « bourgeoise » de cette « égalité devant la loi » à l'encontre du système des privilèges « patrimoniaux » et « féodaux » que toute la dynamique de formation de la modernité s'est déployée. Et on pourrait ajouter que cette exigence d'égalité a elle-même, au moins en partie, été nourrie par la volonté d'émancipation de l'activité économique autonome des classes « bourgeoises » (artisans et commerçants) à l'égard des multiples prescriptions concrètes, culturelles, politiques et religieuses, qui pesaient sur elle dans l'ordre social traditionnel. On peut dire, en simplifiant, qu'il s'agissait pour la bourgeoisie d'émanciper la « chrématistique » à l'égard de l'oikonomia, au sens aristotélicien et médiéval de ces concepts (voir plus bas, le chapitre IV).

32Le sanctionnement de ce droit conventionnel va, de manière insidieuse mais cumulative, conduire à une réinterprétation de l'instance judiciaire en instance arbitrale supérieure, qui n'est plus rattachée à l'État de droit et à sa souveraineté (imperium), mais à l'autonomie contractuelle des parties « privées » et donc aussi à leur dominium. C'est dans le projet d'Accord Multilatéral sur les Investissements (AMI) que cette reconversion arbitrale de la justice a été portée à son paroxysme, puisque les décisions du tribunal arbitral prévu par l'accord devaient – en vertu du principe de droit public pacta sunt servanda – avoir prééminence sur l'ensemble des législations des États signataires, y compris leurs Constitutions. Ainsi, l'AMI devait bel et bien prendre le sens de la Constitution suprême d'un ordre mondial fondé sur la souveraineté des intérêts économiques entièrement autonomisés. Selon cette constitution supranationale, le tribunal arbitral créé par l'AMI se serait vu conférer, au niveau mondial, exactement le même statut que celui qui est reconnu à la Cour suprême aux États-Unis ! (Voir à ce sujet Freitag et Pineault, 1999.)

33Pour toutes ces analyses sur la transformation du droit, voir Gagné (1992).

34Encore faut-il préciser que cette restriction imposée par les huit amendements visait d'abord le pouvoir législatif et exécutif de l'État fédéral, et que l'inscription de ces amendements dans la Constitution avait été imposée par les États comme condition à leur signature.

35Conformément à une attribution traditionnelle qui est éventuellement imputée, selon les cas, aux actions originelles et fondatrices des « ancêtres » ou à la volonté des dieux sanctionnée par la religion, ou qui coïncidera encore simplement avec la « nature des choses ».

36Dans la tradition anglo-saxonne, la fonction judiciaire est plutôt centrée sur la société civile dont elle arbitre les différends comme si ce n'était pas le pouvoir d'État qui instituait le droit qui la régit, au moins en consacrant par la sanction dont il détient le monopole sa portée proprement juridique et pas seulement consensuelle ou conventionnelle, instaurant du même coup la différence entre le juge et l'arbitre. Cela va bien sûr de pair avec la double tendance à naturaliser les droits substantiels qui sont reconnus aux individus comme s'ils les possédaient d'une manière absolument originelle, et à ne saisir l'État et la puissance publique que de manière instrumentale, et donc seulement dans l'exercice des fonctions exécutive et administrative. Mais comme je l'ai dit ici – et justifié ailleurs – cette attitude anglo-saxonne ne saurait représenter le modèle-type de la modernité, puisque précisément cette idée de la possession des droits ne traduit qu'un attachement à la conception traditionnelle du droit, et qu'elle a par conséquent, sociologiquement, valeur d'archaïsme. Remarquons encore que ce n'est pas dans la substance des droits que le droit anglo-saxon s'engage vers l'universalisme caractéristique de la modernité (on n'y assiste à ce niveau qu'à un lent procès

d'accrétion et d'extension, dont le peuple ne bénéficiera que très tardivement), mais seulement dans le champ formel de la procédure (habeas corpus, due process of law).

37Ce domaine « privé » n'échappera pas cependant à un mouvement de synthèse normative et expressive, qui va le polariser vers une signification à caractère collectif et public : il s'agit ici du développement de toute la culture humaniste, qui va servir en quelque sorte de contrepoids au caractère abstrait et formel des institutions politiques et civiles (voir à ce sujet le chapitre II, et Raymond Williams, 1963 et 1966).

38En effet, les organisations sont dotées de la « personnalité morale » (une personnalité active qui intègre et écrase souvent celle des sujets individuels), et même les systèmes qui opèrent de manière quasi naturelle sont investis d'une valeur identitaire et subjective : de plus en plus, chacun se comporte comme si l'économie vraiment « décidait », comme si les médias effectivement « informaient » et « communiquaient » (McLuhan : the medium is the message), etc. On assiste ainsi à la prolifération et à la diversification sans limites de la puissance de la main invisible d'Adam Smith, à l'accroissement tous azimuts de la capacité opératoire de la métaphore.

39Dans le procès historique d'instauration de la modernité politique, c'est seulement tardivement que la « volonté populaire » devient explicitement le fondement de la légitimité constitutionnelle (Rousseau puis la Révolution française). Même dans les théories du contrat social, cette volonté n'est d'abord invoquée que négativement, comme un acte de renonciation à une autonomie originelle et comme un consentement donné, une fois pour toutes, à l'Autorité politique (Hobbes) : elle fonde la souveraineté dans la société, mais elle ne s'en subordonne pas actuellement et formellement l'exercice, comme dans la démocratie. Mais d'un autre côté, la référence à la légitimité constitutionnelle tend à entériner, sous le mode d'une référence à un héritage traditionnel, l'ensemble des acquis (des « droits et privilèges ») « populaires » qui se sont trouvés consolidés au cours des siècles dans la pratique même du pouvoir, qui changeait lui-même de nature dans ce procès historique, puisqu'il passait insensiblement de la « puissance patrimoniale » au pouvoir d'État constitutionnel. Le cas de l'Angleterre est exemplaire d'une telle transition continue, alors que la France fournit, comparativement mais non de manière absolue, l'exemple paradigmatique inverse d'une rupture formelle dans le passage d'un type de légitimation à l'autre. Mais c'est alors la France qui va exprimer ce qui est le plus propre à la modernité comprise comme un type socio-historique, et cela se manifestera en particulier dans le fait que les événements de la Révolution française auront entre autres pour effet de rendre « insuffisants », en Angleterre même, les acquis de la Glorious Revolution, et d'y relancer le procès de la démocratisation. La position radicalement critique adoptée à l'égard de la Révolution française par Edmund Burke, qui était un libéral démocrate sur la scène politique anglaise de l'époque, est symptomatique à cet égard, puisqu'il prendra figure d'un des maîtres à penser de la réaction conservatrice anti-révolutionnaire.

40Les femmes en resteront d'ailleurs longtemps exclues, comme personnes « mineures », à côté d'autres catégories comme les serviteurs et les dépendants, les faillis, etc. Il y a derrière toutes ces exclusions un même principe : l'exigence de l'autonomie personnelle (qui rappelle l'exigence de l'appartenance à un oikos pour les citoyens athéniens, leur autarcie dans le domaine privé, idion).

41Dans les sociétés traditionnelles et sans doute encore dans l'expérience familière moderne et contemporaine, l'être humain est dans le monde, et non pas en face de lui ; ce monde, il l'habite, et il est pour lui d'abord une demeure plutôt qu'un objet. Dans cette demeure, il fréquente d'autres êtres relativement autonomes avec lesquels il éprouve malgré la différence des genres une certaine solidarité ontologique et existentielle. Les êtres qu'il fréquente ainsi ne sont donc pour lui ni de purs « sujets » ni de simples « objets ». Le christianisme a certes dévalorisé ontologiquement ce monde terrestre en affirmant, de manière révélatrice, qu'il n'était pas la véritable demeure de l'homme, qui se trouvait désormais projetée dans l'au-delà, mais cette dévalorisation n'était pas radicale puisque

le monde terrestre était lui-même une création divine, dans laquelle s'exprimait la magnificence du créateur.

42À la différence de Platon qui procède à l'unification métaphysique du vrai, du bien et du beau dans la perfection ontologique absolue de l'Idée éternelle, Une et Immuable, Aristote particularise déjà le bien objectif et donc la normativité subjective comme l'exigence qui incombe à chaque être singulier de réaliser en soi la perfection de sa nature propre.

43Je parle d'une nouvelle synthèse (dans le sens que la sociobiologie de Wilson revendiquait pour ellemême), puisque cette unité synthétique indifférenciée existait déjà dans le cadre du rapport archaïque au monde, à soi et à autrui, comme unité synthétique pré-critique qui a d'ailleurs largement survécu dans le champ de l'expérience quotidienne, mais qui tend à s'y convertir maintenant en immédiate réactivité. Voir à ce sujet M. Freitag (2001).

44La théorie systémique de Niklas Luhmann (1995) est ici encore révélatrice puisque la différenciation qualitative des systèmes n'y est justifiée que par l'héritage de l'histoire, et qu'en l'absence d'un tel ancrage historique qui est parfaitement contingent pour la théorie (il s'agit pour elle d'un pur datum), rien n'y permet plus de rendre compte d'une différence essentielle (une différence de sens) ou même simplement fonctionnelle entre les objets et les formes d'action propres par exemple au politique, à l'économique, à l'art ou à l'amour. La théorie systémique hérite de ces différences phénoménales, et elle en fait une description phénoménologique sans laquelle elle ne saurait se saisir d'aucun objet particulier, ni rassembler aucun matériel empirique, mais elle ne les justifie ou ne les « comprend » d'aucune façon. Et c'est de la même manière que l'expérience individuelle ou collective contemporaine hérite d'un monde naturel et social qualitativement et significativement différencié, mais qu'elle ne reproduit plus elle-même cette différenciation et les significations qui s'y rattachent : elle se contente de les parasiter et de les phagocyter. Dans n'importe quel champ de l'agir, tout tend à se réduire, dans la théorie comme dans la pratique, en communication et en information, en réaction et adaptation, en contrôle et rationalité stratégique – et dès lors aussi, tout se mélange.

45Pour plus de développements sur la science, voir Freitag (1995a).

46Plus précisément : la science doit découvrir des faits en appliquant des procédures méthodiques de recherche, et élaborer ensuite (selon son mode propre de compréhension qu'il appartient toujours encore à la philosophie de justifier de manière critique) des théories explicatives à valeur d'abord hypothétique. Je renvoie à Karl Popper (1973 et 1985) à ce sujet, car il serait hors de propos de vouloir résumer ici « la logique de la découverte scientifique » et je me contente d'y faire allusion. Tardivement, et en somme déjà rétrospectivement, c'est peut-être Karl Popper qui a donné la meilleure formulation de la spécificité épistémologique de la science moderne, en contestant notamment le logicisme et l'empirisme dogmatiques du néopositivisme qui représentait déjà un mouvement important vers l'opérationnalisme technoscientifique postmoderne.

47Il convient de relever que cette idée d'un infini mathématisable circonscrit d'un coup aussi bien l'espace ontologique de toute la réalité objective qui fait l'objet de la connaissance scientifique, que la forme adéquate de cette connaissance elle-même. Contrairement au sens commun des termes, l'« univers infini » de Galilée, Newton et Pascal est un monde formellement stabilisé et fermé, et il l'est beaucoup plus que le « monde clos » médiéval auquel l'a opposé Alexandre Koyré (1973). Mais il ne s'agit plus bien sûr du même point de vue ontologique ni épistémologique. Entre les deux, c'est toute la profondeur « intérieure » du symbolique qui a disparu, au profit d'une extension indéfinie et « plate » de l'extériorité matérielle ou sensible. L'intériorité se réduit à un point, celui qu'occupe la conscience, et ce point n'est plus situé nulle part, il est lui-même « en dehors de tout », au-dessus de tout. Dans son abstraction absolue, il a ici aussi pris la place de Dieu.

48Ce noyau, la physique, se trouvait intégré par une double force exceptionnellement puissante : celle de l'outil mathématique qui est resté cohérent dans la commensurabilité de ses développements jusqu'à la fin du XIXe siècle, celle ensuite d'une épistémologie critique et normative dans laquelle la structure même des oppositions (empirisme, rationalisme, criticisme kantien) est restée stable pendant plusieurs siècles. La raison de cette double stabilité tient sans doute à l'exclusion, parfaitement justifiable au niveau intuitif et phénoménal auquel opérait la recherche physique, de toute dimension subjective et de toute hétérogénéité ontologique dans l'objet lui-même. C'est pourquoi, dans une large mesure, ce noyau tient encore maintenant, mais ce n'est plus autour de lui que gravitent les technosciences contemporaines, qui d'ailleurs ne gravitent plus autour d'aucun centre commun – ni ontologique, ni épistémologique (Kuhn, 1983) – mais se projettent vers tous les objets virtuels, vers tous les effets possibles des technologies productives. Dans les technosciences postmodernes, la maîtrise du possible a remplacé la connaissance de la réalité (fonction de vérité) qui était l'objet de la science classique.

49Il ne l'est pas pour Hegel, puisque, bien qu'il se tienne lui-même à l'intérieur de la compréhension moderne de l'art, Hegel en projette rétrospectivement le moment d'apogée spirituel sur l'Antiquité grecque, où l'art aurait coïncidé avec la première figure synthétique de réalisation de l'Esprit, avant que celui-ci ne se développe en s'objectivant successivement dans les figures historiques de la religion chrétienne puis de la science philosophique (le savoir absolu). Cependant, ce qui justifie cette mise en position paradigmatique de l'art grec chez Hegel est justement ce qui nous contraint à en déplacer en même temps le concept et le moment historique de réalisation, lorsque nous abandonnons la problématique de l'esprit absolu pour une problématique sociologique. Chez les Grecs, l'expérience esthétique représente peut-être la synthèse la plus élevée dans laquelle l'esprit de la Cité prend conscience de soi, mais l'« activité artistique » n'y est pas en tant que telle saisie comme une forme catégorique, sui generis, de la pratique humaine. C'est le concept de la beauté objective qui occupe le premier plan de la conscience esthétique grecque, et c'est seulement dans son objectivité que le moment subjectif y est magnifié tout en restant réifié dans la forme humaine donnée aux dieux, et dans la mesure tout humaine qui est imposée aux temples et autres édifices publics. L'artiste, de son côté, reste un artisan, un thète, dont le faire ou le produire, le poiein, ne représente qu'une modalité inférieure de l'action humaine spécifique, comprise comme praxis, et cette activité de l'artisan ne s'est pas encore séparée du « travail productif » de l'« ouvrier », ces deux dernières notions n'existant d'ailleurs pas encore en Grèce.

50On pourrait, de manière forcément schématique, distinguer dans l'histoire occidentale plusieurs étapes dans le passage de l'artisan à l'artiste et de l'art compris comme métier à l'art entendu au sens des beaux-arts. Cela concerne le statut social de l'art, son concept socio-historique ; je m'intéresse ici à sa forme signifiante propre, à son concept proprement esthétique (moderne). Voir Freitag (1991a, 1991b et 1996e), ainsi que le chapitre II ci-dessous.

51Il faudrait considérer à part l'art traditionnel de l'Extrême-Orient, puisque ce n'est pas tellement ou pas seulement le sujet de la représentation qui s'y trouve symbolisé que l'espace et le temps eux-mêmes, et leur union dans le mouvement. Ainsi, dans la Chine et au Japon, c'est la tradition elle-même qui nous paraît déjà orientée, en deçà de et par-dessus la modernité, vers la postmodernité, et ceci non seulement en art, mais aussi bien dans les formes politiques et dans les modes du développement économique. Peut-être y a-t-il là de quoi s'interroger sur le caractère transitoire de la modernité, et peut-être aussi de quoi s'inquiéter en ce qui concerne le destin des valeurs universalistes qui furent les siennes et les nôtres ?

52Ça, c'est sur le versant subjectiviste-existentiel de l'idéologie, l'autre versant, objectiviste-systémique, étant occupé plutôt, pour le moment, par l'idéologie économiste néolibérale (associée à quelques autres). C'est une manière de reprendre ici, cum grano salis, l'opposition habermassienne

entre le « monde de la vie » et le « monde du système », ce qui ne justifie en aucune façon qu'on accepte leur séparation comme un décret du destin dans sa nouvelle version postmoderne.

53Voir à ce sujet le magnifique commentaire que Michel Foucault fait des Ménines de Velasquez au début de Les Mots et les Choses (1966).

54Car si les organisations et leurs décisions forment encore l'environnement des individus, la « vie » des individus de son côté n'est plus qu'un aspect de l'« environnement » des organisations ou des systèmes, et elle ne possède plus en tant que telle aucune valeur synthétique en soi et pour soi, mais devient entièrement décomposable en variables, puis réagglomérable stratégiquement. Les sciences sociales épistémologiquement et méthodologiquement technocratisées n'enseignent rien d'autre à leurs étudiants. C'est dur à prendre intellectuellement et moralement pour quelques-uns mais facile à apprendre professionnellement c'est-à-dire opérationnellement pour la majorité des autres. Il suffirait donc pour assurer l'avenir de ces sciences sociales qu'il y ait suffisamment d'emplois de gestionnaires, programmeurs et autres décideurs. Mais comme toutes choses l'analyse factorielle et même la cueillette des données sur le « terrain » (c'est le nouveau nom de la société) s'informatisent et s'automatisent ! Les sciences sociales ont donc inventé une nouvelle manière de courir après leur ombre.

55Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales, dirigé par Alain Caillé, qui publie la Revue du MAUSS.

56Il s'agit ici de ne pas se faire leurrer par les mots : la société décisionnelle-opérationnelle, communicationnelle-pragmatique, organisationnelle et technocratique, bref postmoderne produit inlassablement des « normes », des « procédures », des paramètres, des standards, des critères…, mais c'est précisément dans la multiplication de ces « règles » particularisées et opérationnelles, à caractère essentiellement technique, que se décompose toute référence à une normativité commune, substantielle et synthétique.

57À partir d'ici, l'analyse critique débouche sur l'exigence d'une reconstruction dont le site au moins est fixé : c'est celui des normes régissant l'action humaine en société, de leur production et de leur justification dans une condition postmoderne qui a hérité de la modernité non seulement l'idée mais l'exigence de reconnaissance de la « liberté individuelle » sans parvenir pourtant à déduire d'elle, « rationnellement », un ensemble de règles objectives, communes, répondant à la double exigence d'intégrer l'action individuelle dans une pratique collective cohérente et « pacifiée », et ceci au niveau de la planète comme on dit, et de régir, toujours au niveau de la planète, le rapport du développement de l'existence humaine collective avec le monde (problème que nous connaissons bien dans son aspect ou sous sa face « écologique », mais ce n'est pas la seule). On comprendra que j'abandonne la question ici, même si je l'ai déjà entamée dans d'autres travaux (voir notamment le chapitre III, ainsi que l'article déjà cité « La dissolution postmoderne de l'identité transcendantale », Freitag, 2001).

58Cela revient à dire que la modernité, dans son aspect formel et idéal, est une forme sociétale cohérente, systématique, de transition, à caractère « révolutionnaire », dont la dynamique et la logique de développement sont attachées à la volonté d'un renversement de l'ordre traditionnel (c'est ce qui a été énoncé dans le premier point ci-dessus). Ce renversement ou cette révolution une fois accomplie, et une fois les nouvelles institutions de la société mises en place, la société issue de la révolution moderne pose alors des problèmes de fonctionnement d'un type nouveau et par définition « imprévus ». C'est dans le traitement de ces problèmes que les principes qui avaient animé la modernité vont être progressivement abandonnés et subvertis et que va s'amorcer la transition à la postmodernité.

59Ces deux derniers concepts ont également été, derrière la façade des mots, profondément malmenés dans la transition au nouveau mode de régulation décisionnel-opérationnel postmoderne. Le monde économique du capitalisme libéral s'est en fait converti en un univers de rapports de force organisationnels (nouveau système corporatif, capitalisme d'État, etc.) dans lequel les mécanismes universalistes et abstraits du marché, comportant l'agrégation purement statistique et impersonnelle de l'offre et de la demande dans les prix, ne représentent plus que l'huile qui lubrifie les rouages d'une nouvelle machinerie de planification stratégique, de gestion programmée, de contrôle direct des ressources et des marchés, de régulations conventionnelles… À ce nouveau monde économique, l'idéologie libérale du libre marché et de l'entreprenariat ne sert plus que de couverture idéologique. Il en va de même pour la démocratie qui, avec le « pluralisme », d'un côté, et la gestion médiatique de la société de masses, de l'autre (voir le concept d'opinion publique), a fini par faire perdre complètement tout sens aux deux concepts auxquels le terme doit son existence, et qui en fondaient la légitimité : ceux de demos et de kratein. La démocratie ne représente plus qu'une procédure parmi d'autres de résolution des conflits qu'engendre continuellement le fonctionnement même du système, et sa valeur n'est plus jugée à sa capacité d'orienter normativement la société, mais seulement à celle d'assurer le consensus face au changement et à la manière dont il est géré par des instances technocratiques.

60Cette participation des êtres humains à l'existence, à la reproduction et à la transformation de leur société et plus largement du monde dans lequel ils vivent n'est pas un privilège ou un particularisme de la modernité, puisqu'il s'agit là d'une donnée anthropologique universelle qui tient fondamentalement à notre mode d'existence symbolique et à la liberté, à la responsabilité et à l'engagement subjectifs qu'il comporte ontologiquement. Seuls changent, mais d'une manière qui peut être radicale, les modes formels selon lesquels cette participation est demandée et exercée. Ce qui caractérise alors la modernité, c'est la forme réflexive et critique qu'elle a acquise sous le mode historique de la responsabilité éthique et de l'engagement politique.

61L'esprit est ici simplement entendu comme le moment subjectif actif du rapport d'objet qui circonscrit le champ de toute réalité existentielle-expériencielle, depuis l'origine du vivant-sensible jusqu'aux diverses formes d'existence et de réalisation de la vie humaine en société, médiatisées symboliquement. L'esprit n'est donc ni une « entité autonome » et « séparée », ni une subjectivité circonscrite dans les limites de l'existence individuelle : chez l'être animal, il implique le genre, et chez l'être humain, la société. Cette compréhension philosophique et non pas théologique de l'esprit n'empêche d'ailleurs pas que l'on reconnaisse – comme Hegel l'avait fait philosophiquement – que les religions aient pu être porteuses et gardiennes de l'esprit, tout en l'enfermant, en même temps, dans les limites de leur mode propre de réification dogmatique.

62Je passe ici sur l'amorce, dans les sociétés traditionnelles, du moment de la négativité dans la lutte pour la vie et dans son issue provisoire sous la forme de l'institution du rapport de domination entre maître et esclave (ou serviteur) ; la contradiction qu'il comporte est le fondement et le prélude du mouvement de la libération du sujet individuel qui va coïncider avec la modernité.

63Cette tendance est parfaitement anticipée théoriquement et formellement dans l'œuvre de Niklas Luhmann (1995), qui ne met plus en scène que des systèmes autoréférentiels, mus par la seule exigence du maintien de leur propre cohésion opératoire, impliquant à son tour celle de la réduction de la complexité « informationnelle » de leurs environnements particuliers. Elle a également été illustrée, apologétiquement, par toute la philosophie de la « déconstruction », ainsi que par la rhétorique des « procès sans sujets ni fin » à laquelle ont succombé des auteurs aussi divers qu'Althusser, Foucault, Derrida, Deleuze et Guattari. De manière plus indirecte, c'est d'elle encore que la philosophie analytique fait la promotion, à côté des problématiques beaucoup plus explicites de la communication, de l'information, des nouvelles mécaniques probabilistes et auto-poiétiques de la néguentropie, etc.

64De très nombreux ouvrages ont déjà traité de cette question. À titre de simple clin d'œil dans cette direction, je me contenterai de renvoyer ici aux livres bien connus de Christopher Lasch (1981), de Richard Sennett (1979) et d'Erik Erikson (1978).

65La référence que j'ai faite à la dialectique hégélienne du développement de l'esprit absolu exige que je prenne moi-même ici position à l'égard du concept hégélien de la synthèse comprise comme le moment d'achèvement de l'historicité, dans lequel l'esprit parviendrait à une parfaite réalisation de soi dans la prise de possession réflexive de toutes ses objectivations, dans la parfaite et transparente réappropriation de toutes ses aliénations. Je voudrais seulement relever que l'esprit absolu hégélien, qui soutient le concept finalisé d'une synthèse historique ultime dans laquelle cet esprit parviendrait à la pleine réalisation et possession de soi, et où la nécessité rationnelle et le réel accompli viendraient à coïncider, reste un esprit théologique laïcisé. Or, ni l'ontologie dialectique, ni l'évidence de l'existence d'êtres synthétiques advenus historiquement, ni l'objectivation de l'intersubjectivité dans ses médiations, ni la visée subjective d'un dépassement des contradictions et des limitations dans la réalisation d'une plus grande plénitude existentielle, ne dépendent directement d'un tel postulat théologique de l'absolu ; toutes sont compatibles avec une ontologie de la finitude et de la contingence qui ne bascule pas pour autant, de son côté, dans le scepticisme et le relativisme. Car la première observation que doit faire une philosophie attentive à l'être concret et au mode d'être concret-réel de l'être, c'est justement celle de l'existence d'êtres synthétiques, c'est-à-dire subjectifs, associée à celle de leur dépendance ontologique-existentielle à l'égard des médiations objectives qui régissent leur triple rapport, au monde, à l'altérité subjective et à soi. La synthèse ainsi comprise est première, elle est depuis le début de la vie organique la condition de toute « ex-sistence » tant subjective qu'objective (voir Pichot, 1991), elle n'est donc pas suspendue a priori à l'achèvement d'aucune perfection ni d'aucune plénitude absolues, et est susceptible de perdurer et de se développer indéfiniment dans la contingence des formes qu'elle engendre. Mais du même coup, quelles que soient les formes qu'elle ait déjà prises et les degrés de perfection auxquels elle soit parvenue, toute existence synthétique reste elle-même toujours contingente et par conséquent ontologiquement fragile : pour une telle existence par définition synthétique, pour l'existentialité même, plus ou moins large ou étroite comme elle l'est toujours, la possibilité d'un dépassement des limitations qui l'enserrent et l'enferment va donc virtuellement de pair, ontologiquement, avec la possibilité inverse d'une disparition. Or, après l'épuisement ou l'échec du projet d'un mouvement indéfini de libération de la subjectivité synthétique individuelle qui était idéalement – de manière idéaliste – celui de la modernité, c'est bien au risque d'une telle disparition au niveau collectif que nous confronte maintenant la postmodernité. Si la postmodernité venait un jour « achever » vraiment la modernité, ce pourrait bien être alors dans le sens qui a été donné à ce terme dans le beau titre français d'un classique américain, On achève bien les chevaux – et non pas dans le sens où enfin l'individu, ce coursier moderne, pourrait s'élancer librement dans les airs comme Pégase.

66De la même manière encore une fois que l'animal se tient dans son genre, mais il s'agit ici, s'agissant des sujets humains, du champ de synthèse virtuellement illimité qu'ouvre le symbolique, et c'est ce champ qu'habite l'être humain. Je n'ai pas à insister ici sur le fait que, de façon ontologiquement complémentaire, c'est l'exercice de cette puissance créatrice individuelle qui déploie vers l'« illimité » le champ symbolique dans lequel a pris vie l'esprit objectif, mais elle ne le fait qu'à la condition de s'en nourrir et de s'y rapporter (voir à ce sujet Freitag, 1994b). Et je rappelle aussi que l'« illimité » n'est pas et n'a pas à être l'absolu substantiel hégélien, pas plus d'ailleurs qu'il ne serait (et devrait être identifié à) l'indéterminé pur des philosophies orientales, qui lui répond en une semblable extrapolation accomplie en sens inverse.

67Voir à ce sujet Zijderveld (1981) et Boorstin (1963). On peut se référer également aux notions de « simulacres » et d'« obscénité » de Jean Baudrillard, et à celle de « société du spectacle » de Guy

Debord (1967). Il faudrait également faire la critique du paradigme de la communication sans entraves autour duquel Jürgen Habermas (1987) tente de refonder dynamiquement l'univers normatif propre au monde de la vie, alors que c'est précisément l'espace communicationnel et médiatique qui se trouve le plus directement « colonisé » par le système.

68Il est très significatif de voir combien d'auteurs, même français, ont fini par confondre le politique avec les procédures de « résolution des conflits », le « pouvoir » avec l'« influence », la « démocratie » avec la capacité de participation aux rapports de force empiriques et aux processus de décision pragmatiques, et surtout, avec la simple défense judiciaire de droits individuels naturalisés, fonctionnalisés et procéduralisés.

Chapitre II. Les métamorphoses de la culture

INTRODUCTION : LA QUESTION CULTURELLE DANS LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE

Depuis la fin du XIXe siècle, on parle d'une manière croissante d'une « crise de la culture » ou encore d'une « crise de civilisation ». C'est une façon de ressentir et d'aborder la question culturelle. Une autre est de constater qu'il y a de plus en plus de choses, elles-mêmes de plus en plus hétérogènes, qui tombent (ou s'élèvent) dans le domaine « culturel », pour y engendrer autant de problèmes, y susciter autant de revendications, de programmes, de modalités d'intervention. Et les identités culturelles se multiplient à la même vitesse que s'accroît la polysémie du concept.

Entre ces deux manières de voir, de percevoir, de comprendre, la question culturelle, on pourrait se contenter d'enfoncer la cognée d'une « coupure épistémologique ». La première deviendrait ainsi l'effet d'une vision idéaliste, humaniste, philosophique, à mesure que la seconde s'arrogerait le statut d'une approche positive, scientifique. Dès lors, la première conception n'aurait plus qu'à se

laisser dissoudre par la seconde, seule objective, en même temps qu'on laisserait s'effilocher la vague unité sémantique du terme de culture en une multiplicité de pratiques empiriques, objets d'autant de spécialités scientifiques. Le mot de « culture » ne serait donc qu'un obstacle à l'étude des phénomènes culturels.

J'adopterai ici une position différente, pour laquelle chacune des deux approches qui viennent d'être mentionnées est également « objective », ce qui implique qu'elles regardent alors vers des réalités différentes, des modalités phénoménologiques historiquement distinctes de la « culture », que seule l'existence d'un procès réel de transformation rend relatives l'une à l'autre. L'objet de ce texte sera l'étude, nécessairement schématique, de ce procès structurel de transformation.

Communément ou traditionnellement, le terme de culture s'emploie – ou s'employait – dans deux sens : soit comme dans les « cultures des sauvages », soit comme dans la « Culture », c'est-à-dire celle des Beaux-Arts et des « Humanités ». Ces deux notions s'opposent d'abord l'une à l'autre. D'un côté, le concept de Culture humaniste procède d'un postulat idéaliste qui attribue à la culture une valeur normative universelle. De l'autre, le concept anthropologique tire son origine d'une attitude méthodologique qui ne veut retenir, des faits de culture, que la cohésion empirique positive de leurs états et déterminations particulières. Le sens commun du concept de culture s'est donc construit dans cette opposition de la norme et du fait, d'une universalité idéale et d'empiricités particulières. C'est à partir de là que s'opère alors la séparation apparemment évidente entre les champs de pratiques sociales qui servent de référents objectifs à chacune des deux acceptions du terme, et qui ressortissent de deux modalités opposées de connaissance : la « Critique » ou l'herméneutique des Humanités, et la connaissance positive des sciences sociales.

Au-delà de cette opposition, les deux sens du terme ont cependant quelque chose en commun, puisqu'ils se réfèrent l'un et l'autre à la dimension « significative » et « expressive » de la réalité anthropologique, ou sociologique. Je fais ici allusion à une opposition entre « expressif » et « instrumental » qui renvoie elle-même, comme on le verra plus loin avec quelques détails, à une dissociation réelle de deux dimensions épistémiques de la pratique, dissociation qui s'est opérée entre le XVe et le XVIIIe siècle avec la formation du « travail » au sens moderne. Le travail est en effet cette forme, historiquement particulière, d'activité dans laquelle la pratique sociale ne présente plus qu'une plate et transparente instrumentalité, et en face de laquelle alors la dimension expressive (la fonction immanente d'identité et de sens) va pouvoir affirmer, par contraste et compensation, le relief de ses « obscures profondeurs » (dans la culture anthropologique) et de ses « hauteurs lumineuses » (dans la Culture humaniste). C'est en effet dans le procès de transformation historique de la pratique sociale fonctionnelle en « travail productif » que se formèrent et s'articulèrent deux antinomies. La première, « diachronique », entre « société de culture » et « société de travail », fut assumée plus ou moins inconsciemment par l'anthropologie naissante comme l'arrière-plan sur lequel elle put opérer la détermination objective de son domaine propre : celui des cultures « autres », c'est-à-dire précisément de celles dont la compréhension échappait à la rationalité économique de l'action et aux principes de légitimation qui lui assuraient l'apparence d'une auto-intelligibilité immédiate (c'est ce qu'on a appelé le sociocentrisme originel de l'anthropologie). La seconde, « synchronique », entre « œuvre » et « produit », « art » et « travail », engendra la conscience expressive, esthétique, moderne, en sa double orientation nostalgique et utopique, révoltée et exaltée.

Précisons maintenant quel sera le thème majeur de ce texte : c'est que cette distinction classique, et apparemment aussi banale qu'objective, entre la culture anthropologique et positive et la culture esthético-expressive, ou normative, connaît dans la société contemporaine deux manières de s'estomper ou d'être effacée. Selon la première, qui conduit directement à l'éclatement empirique du champ culturel dont il a été question à l'instant, il s'opère entre les deux sens du concept et leurs domaines respectifs de référence une sorte de mélange et de brouillage où ils tendent finalement à

se confondre dans une assimilation réciproque, sans que pour autant leur signification traditionnelle ne soit d'aucune façon « dépassée ». C'est par exemple ce qui se passe dans la notion de « culture populaire ». En introduisant dans notre propre culture un élément de réflexivité, la connaissance anthropologique conduit d'ailleurs à associer ou à superposer les deux significations traditionnelles de la culture. Elle nous a ainsi depuis longtemps accoutumés à l'idée que nous sommes nous aussi restés des « sauvages » dans la spontanéité opaque de notre culture quotidienne, et que les sauvages pour leur part, même s'il n'était pas toujours évident qu'ils partageaient notre bon sens devenu positif, fonctionnel et instrumental, pouvaient parfois néanmoins nous donner, avant de disparaître, des leçons de bon goût. On les associa donc à notre nostalgie, et on fit entrer comme « œuvres » quelques-unes de leurs « productions » au musée des Beaux-Arts ; en retour de quoi les « civilisés » que nous étions purent jeter parfois un regard curieux et attendri sur le particularisme « caché » du sens qu'ils attachaient à leurs propres pratiques fonctionnelles et productives. L'ethnologue s'en est donc allé observer les mœurs étranges de l'atelier et de la ruelle, après que l'esthète se fut ému devant la beauté des instruments primitifs. Mais cette abolition des frontières n'abolissait pas pour autant la distinction des centres d'intérêts, ni donc les concepts de référence, même si elle permettait de prendre une vue plus relativiste sur leurs champs respectifs d'application ou de rayonnement.

Cependant, l'opposition entre culture anthropologique et culture humaniste s'efface encore d'une autre manière qui elle « dépasse », fût-ce encore confusément, la signification respective de ces termes, tout en la fixant alors, rétrospectivement, dans le statut d'un paradigme historique particulier. C'est surtout la nature de ce dépassement du double concept classique de culture dans la société contemporaine, saisi positivement comme une mutation ontologique ou structurelle de la problématique sociétale de l'expressivité, de l'identité, de la normativité et de la légitimité que je voudrais étudier ici au titre du problème de la culture, compris dès lors au singulier. Je suivrai pour cela une argumentation beaucoup plus heuristique que démonstrative.

Méthodologiquement j'essaierai de rapporter directement les modalités phénoménologiques (historiques) de la culture à la transformation des modes de structuration et de reproduction d'ensemble des rapports sociaux. Cela m'amènera à confronter trois « modes de reproduction » de la société, que je nommerai respectivement « culturel-symbolique », « politico-institutionnel » et « décisionnel-opérationnel ». À titre de « types idéaux » ils seront mis en correspondance avec trois formes concrètes de sociétés historiques : « pré-modernes ou traditionnelles », « modernes » et « postmodernes ». À chacun de ces modes de reproduction seront alors attachées, par hypothèse, des modalités spécifiques de la « culture », c'est-à-dire de la problématisation sociale de la dimension significative-expressive de la pratique.

I. LA REPRODUCTION CULTURELLE-SYMBOLIQUE ET LA FORMATION RÉTROSPECTIVE DU CONCEPT DE CULTURE ANTHROPOLOGIQUE

L'anthropologie a utilisé le terme de culture comme une catégorie analytique générale, pour désigner la structure d'ensemble des productions matérielles-symboliques d'une société, ou encore la valeur de normativité attachée à la dimension significative de la pratique sociale. À partir de là, elle a également conçu les sociétés « primitives » comme étant des cultures, admettant par là que le principe même de leur unité, que le mécanisme fondamental de leur régulation et de leur reproduction était essentiellement d'ordre culturel-symbolique. Cela suggérait l'existence au moins d'un autre type de reproduction sociétale, propre aux sociétés « modernes » qui n'entraient pas d'une manière privilégiée dans le champ d'étude anthropologique, en raison notamment de la forme proprement politique et historique qu'y prenait le changement, ou encore de la manière instrumentale dont y étaient exercées les fonctions économiques et cognitives. On connaît à cet

égard la distinction qui fut établie au XIXe siècle entre deux types de sociétés comportant des modes distincts de socialité : la Gemeinschaft et la Gesellschaft.

Dans le premier modèle de société, chaque activité particulière vient spontanément fondre son propre cours dans le flux ordonné de la vie sociale, à mesure simplement que les acteurs y assument sous forme de norme intériorisée le sens collectif ou objectif dont elle est investie. Cette normativité sémantique intériorisée régit alors en même temps la spécification « fonctionnelle » de chaque activité particulière, l'opportunité temporelle et sociale de sa réalisation et l'identification réciproque et différentielle des acteurs. En chacune s'accomplit ainsi, de manière indifférenciée, un acte spécifique impliqué dans la reproduction d'ensemble de la société, une forme déterminée dans la configuration générale des rapports pratico-cognitifs au monde, et une facette des identités subjectives dans les prismes desquelles se décomposent les rayons de la reconnaissance sociale et se recomposent ceux des identifications individuelles à la société. L'intégration des pratiques sociales dans le fonctionnement de la société et dans la récurrence de ses structures est ainsi assurée par l'intégrité du système symbolique commun auquel tous les membres de la collectivité réfèrent normativement l'ensemble de leurs actions, et ceci par la seule médiation du sens qui est conféré à chacune d'elles en son accomplissement même. On peut donc dire qu'en ce modèle, la structure – sémantique – du système symbolique est isomorphe à la structure pratique des rapports sociaux, et que chacune médiatise la reproduction de l'autre. Le sens « objectif » d'une activité, sa signification fonctionnelle différenciée, et l'identité des acteurs qui s'exprime en son accomplissement, apparaissent alors comme une seule et même chose, donnée en un seul et même acte d'acquiescement et de soumission au réel, tel qu'il s'impose immédiatement en l'évidence d'un sens qui lui est propre, et que chaque membre de la société ne fait que reconnaître en lui « immédiatement » (la médiation est « inaperçue »).

Dans ce type, l'unité fonctionnelle de la société tend donc à coïncider avec l'intégration ou l'intégrité sémantique du système symbolique tel qu'il est vécu par chaque acteur dans toutes les circonstances particulières de sa vie, dans toutes ses actions1.

Ainsi la pratique s'accomplit en restant immergée dans le sens, et en se laissant guider par la parole en laquelle s'expriment non seulement sa nature sociale, mais toute la variété des fonctions qu'elle remplit. Les anthropologues ont parlé d'authenticité pour désigner cette immanence du sens à l'action, de la société à l'individu, de la structure d'ensemble à chaque acte intentionnel qui concourt à sa reproduction.

Il faut cependant ajouter que cette coïncidence entre le sens subjectif et la signification sociale-fonctionnelle, ou objective, de l'action n'est jamais parfaite. Les « sociétés de culture » ou de « parole » connaissent elles aussi des conflits, des distorsions, des crises. Mais tout cela aussi s'y manifeste essentiellement au niveau du sens objectivé ou réifié, comme une déchirure qui menace la plénitude de son évidence, comme une perturbation de son harmonie, comme « étrangeté », comme « aberration ». L'action qui s'oriente au sens projeté sur l'objet, sur la nature significative de celui-ci, éprouve donc toujours la menace de voir surgir, par la moindre faille du monde objectif, en chaque défaillance de l'expérience, une des figures inquiétantes du non-sens ou de l'insensé. C'est pourquoi la société-de-sens est vouée à accomplir sa fonction de reproduction non seulement comme une fidélité donnée au monde, mais encore comme un continuel exorcisme. On connaît bien par l'anthropologie les catégories qui structurent cette dialectique culturelle du sens et du non-sens, anticipant sur les dialectiques politiques des sociétés « historiques » : sacré et profane, pur et impur, faste et néfaste, et tous ces agencements minutieux de tabous, d'interdits, de prescriptions, de rituels parmi lesquels la vie sociale ne se déroule qu'en déployant devant elle ses craintes et ses fascinations. En tout cela se joue la dialectique de l'identité et de l'altérité, celle du maintien obsessionnel de l'ordre et du glissement jamais avoué dans le changement perçu comme désordre. Et c'est pourquoi cet ordre qu'elle assume de l'intérieur comme son identité et son sens propre, et

qui ne lui est présenté qu'en sa projection significative sur un monde qu'elle reconnaît comme le sien, la société de culture est conduite néanmoins à l'objectiver : dans la crainte qu'elle a de son évanescence et de sa perturbation, et dans l'obstination avec laquelle elle se consacre à sa sauvegarde. L'ordre social prend alors pour elle la forme du mythe, et c'est donc dans la récitation et l'interprétation de ce mythe qu'affleure déjà la fonction politico-idéologique en ce qu'elle aura, plus tard, de spécifique au sein des sociétés institutionnalisées. Mais ce n'est pas là l'unique manière selon laquelle la pratique immergée dans le sens parvient déjà à se surprendre elle-même comme pratique, réflexivement. À l'objectivation « idéologique » du mythe, et à la « transcendance historique » de celui-ci, répond déjà, en effet, une modalité immanente de l'expressivité réflexive, où la pratique se reconnaît elle-même et se montre à voir comme forme, c'est-à-dire comme « style » dans ses produits. Cette proto-esthétique elle aussi imprègne l'ensemble des pratiques significatives, tout en y possédant déjà ses hauts lieux, ou ses « temps forts », notamment dans les activités les plus fortement ritualisées (la danse, le récit mythique, les « idoles », les costumes de cérémonie, les armes, les maisons communes, les emblèmes de statut et de prestige…).

Dans la société primitive, et dans une large mesure encore dans la société traditionnelle, la dimension esthétique est donc présente, elle y représente un « moment épistémique » fondamental de la pratique sociale, celui de la reconnaissance de l'identité dans l'expression. Mais cette dimension n'est pas « séparée », elle n'est pas devenue l'objet de pratiques spécifiques, vraiment spécialisées. Elle s'accomplit dans la forme donnée à l'ensemble de la vie sociale et à l'ensemble des « œuvres », et dans la recherche de reconnaissance-de-soi collective qui guide chaque action vers sa fin.

II. LE PROCÈS HISTORIQUE D'INSTITUTIONNALISATION DE LA SOCIÉTÉ BOURGEOISE ET LA FORMATION DE LA « HAUTE CULTURE » ARTISTIQUE ET HUMANISTE COMME SPHÈRE SÉPARÉE

En développant le concept, le modèle ou l'image des « sociétés de culture », l'anthropologie suggère la nécessité d'une distinction essentielle entre ce type de société et un autre, dans lequel se fonde justement la possibilité du regard anthropologique. Ayant déjà caractérisé les sociétés de culture par la nature de la médiation selon laquelle elles assurent leur reproduction (la médiation « culturelle-symbolique »), je définirai maintenant ce deuxième type comme « mode institutionnel de reproduction ». À son propos, j'évoquerai tout de suite les notions communes de pouvoir d'État, de droit formel, de praxis politique et d'activité spécifiquement économique, pour inviter le lecteur à utiliser les ressources de l'imagination concrète dans l'effort de compréhension d'une définition plus abstraite.

Par institution je désigne ici un système formellement intégré de « règles » que leur caractère explicité, abstrait et universaliste distingue de ce qui a précédemment été désigné comme « norme » dans le contexte des sociétés régies par les « orientations normatives de l'action », et donc par la « structure symbolique » ou « culturelle » qui est le lieu propre de leur intégration.

Par contraste avec les normes culturelles intériorisées, et comme telles immanentes au déroulement même de l'action, les règles institutionnelles possèdent un double caractère d'extériorité et d'objectivité propre. D'une part, c'est par l'anticipation qu'opèrent une définition formelle de leur objet et la menace d'une sanction conditionnelle qu'elles vont régir les pratiques qui leur sont soumises ; de cette manière, l'ordre social prend figure de réalité distincte, il s'objective en tant que concept, élevé au-dessus des pratiques qui le réalisent concrètement. Mais d'autre part, elles sont, nécessairement, elles-mêmes les produits de pratiques explicites, réflexives, d'institutionnalisation. À ce titre, l'ordre social, ses conditions de reproduction apparaissent explicitement comme les produits de pratiques sociales, qu'il convient de qualifier de « politiques ». Les pratiques politiques se

présentent alors comme des pratiques sociales de deuxième degré, puisque leur objet et leur produit ne sont autres que la forme et l'accomplissement des « pratiques de base ». Le pouvoir peut ainsi être à son tour défini comme la capacité d'institutionnalisation. Enfin, la légitimité du pouvoir, c'est-à-dire sa reconnaissance par la société, qui implique que la société se reconnaît elle-même en lui, n'est plus fondée sur une simple réciprocité immédiate. Si le pouvoir n'apparaît pas comme l'effet d'une simple contingence arbitraire (celle des « rapports de force » en vertu desquels il ne se montrerait alors que comme violence), c'est qu'il se présente et est accepté comme l'expression d'un ordre « transcendant ». Dans la société bourgeoise puis capitaliste, cette référence ontologique transcendantale prend une forme plus abstraite que dans les sociétés religieuses traditionnelles, elle se présente d'abord comme idéologie éthique dans un rapport normatif absolu entre Conscience et Devoir, puis comme idéologie rationaliste, dans un rapport analogue entre Raison et Nécessité. C'est alors en cette transcendantalisation de la référence objective ultime, à laquelle répond la transcendantalisation de l'identité ultime du sujet, que la société se démet de sa propre identité immédiate ; c'est en elle, ou plutôt dans le mouvement qu'elle s'impose pour s'y conformer, qu'elle se reconnaît, qu'elle se « réalise ».

Ainsi, ce n'est plus la spécificité intime de l'action (ou de son objet) ni l'identité subjective immédiate de l'acteur qui s'expriment et se reconnaissent dans la signification normative qui les régit, et en laquelle ils trouvent directement leur mode d'insertion sociale et sociétale ; c'est un absolu ontologique non seulement extériorisé et sublimé, mais abstrait et formalisé, vis-à-vis duquel la totalité de la vie sociale concrète ne possède plus, à la limite, qu'un caractère et qu'une valeur instrumentaux. La pratique concrète, quotidienne, perd au profit du système institutionnel les mécanismes d'insertion et d'intégration sociale qu'elle possédait à son niveau propre ; elle est du même coup vidée de son sens et de sa valeur immanents ou, du moins, ce n'est plus en eux qu'elle trouve la raison nécessaire et suffisante de son accomplissement. Elle apparaît alors comme « aliénée ». À l'ancienne unité du sens dans la culture anthropologique a succédé l'opposition d'un sens et d'une identité sublimés dans l'idéologie d'un côté, et de leurs formes dégradées dans les activités instrumentalisées et spécialisées de la vie sociale fonctionnelle de l'autre (il s'agit alors spécialement de la vie économique). On verra tout à l'heure que le nouveau concept de Culture tentera précisément de dépasser ou de transcender, sans la résoudre à son niveau propre, cette opposition.

Cette perte d'autonomie sémantique et normative de la pratique peut d'ailleurs être considérée tout aussi bien comme un affranchissement du sujet à l'égard des régulations et des normes culturelles traditionnelles. L'espace de prévisibilité formelle et explicite créé par les institutions abstraites et générales représente en effet du même coup un espace de « neutralité » ou d'« indifférence normative » de l'activité, dans lequel peut s'exercer la liberté individuelle du sujet comprise comme un arbitraire. Les déterminations immédiates ou prochaines de l'activité se déplacent ainsi du plan des normes sémantico-culturelles à celui des motivations et des intérêts individuels, « psychologiques ».

C'est l'institution de la propriété qui se trouve au centre de tout le développement institutionnel proprement bourgeois2. La propriété bourgeoise s'oppose formellement à la possession traditionnelle, puisqu'elle résulte de sa négation : on peut la définir en effet comme « exclusion socialement sanctionnée de toute possession virtuelle d'autrui ». La propriété affranchit l'objet de tout lien normatif à un usage déterminé, elle le libère de toute appartenance ou assignation sociale, statutaire, symbolique a priori : elle en fait un simple « bien » dont la « valeur » se laisse quantifier, puisqu'elle consiste dans le rapport d'échange dans lequel le « bien » peut entrer avec n'importe quel autre bien, en tant qu'ils ne se définissent plus que comme propriétés. La propriété institue du même coup l'individu privé en son sens moderne, c'est-à-dire comme personne juridique disposant dans la sphère de sa propriété d'une autonomie totale3, et ayant par conséquent la capacité de s'y engager vis-à-vis de tout autre individu analogue : par un simple acte de volonté autonome dans le

contrat. Dans la sphère de sa propriété, l'individu en tant que personne juridique devient « responsable », il est lui-même la seule source des obligations auxquelles il peut être tenu socialement de répondre. Ce champ déculturalisé de la propriété fut ainsi précisément nommé un ius usi et abusi, un « droit d'user et d'abuser », c'est-à-dire non seulement d'utiliser la chose conformément à ses propriétés socialisées, et donc aux normes traditionnelles qui les définissent, mais d'en disposer en tout arbitraire, et donc « en dehors des usages », abstraction faite de tout autre droit que la tradition pouvait également avoir établi sur l'objet, abstraction faite donc de toutes les normes coutumières, « politiques », religieuses, statutaires, éthiques et esthétiques qui pouvaient en définir la nature, le statut et l'utilisation sociaux.

Le monde de la propriété devient ainsi le monde de la « société civile », établi, garanti par les institutions définies et sanctionnées par le « pouvoir d'État ». La société civile, c'est donc aussi le terrain de formation et de libre expansion de l'activité « économique » qui dans le cadre du système institutionnel de la propriété, de la personnalité juridique et du contrat, n'obéit à d'autres règles que celle de l'intérêt individuel. Mais cet intérêt individuel à son tour tend à s'unifier et à s'homogénéiser de manière abstraite, aussi bien socialement que psychologiquement, à travers le mécanisme qui canalise tous les intérêts particuliers liés à la propriété vers leur confrontation universelle sur le marché contractuel. Là, toutes les particularités culturelles des intérêts individuels disparaissent derrière la forme sociale de leur équivalence subjective dans l'échange : celle de l'intérêt acquisitif (voir à ce sujet Macpherson, 1964). La « valeur d'usage », liée à la possession, ne s'oppose à la « valeur d'échange » propre à la propriété que pour céder à cette dernière toute la valeur de régulation normative qui lui appartenait dans la société de culture traditionnelle. Virtuellement, la culture n'a donc plus rien à voir avec la régulation des activités fonctionnelles et la reproduction de leur structure sociétale. Face à la société institutionnalisée, elle reprend valeur de « nature », c'est-à-dire de « donnée ». Vis-à-vis de l'économie, notamment, elle prend la forme indifférenciée du « besoin4 ».

La culture, c'est-à-dire la structure concrète du sens immanent aux pratiques sociales, ne disparaît bien sûr pas pour autant dans l'abstraction de l'« intérêt ». Elle est seulement refoulée dans la sphère sociétalement marginalisée de la « vie privée ». Du même coup, c'est l'unité sociétale, et par conséquent l'intériorité sémantique qu'elle possédait nécessairement lorsqu'elle assumait comme telle la fonction de reproduction, qui tend à éclater ou à s'évanouir. D'un côté, elle devient folklore, et de l'autre, elle va se spécifier en une pluralité de sous-systèmes indépendants localisés, dont le développement sera régi par des principes ou des intérêts différenciés.

La culture anthropologique sur laquelle ne pèse plus la contrainte de la reproduction sociétale est en effet « mise en disponibilité », et cette situation objective ouvre alors la voie à deux mouvements distincts de désintégration. Le premier, à caractère plutôt passif, est un mouvement de segmentation empirique de la culture en une pluralité de sous-cultures « isolées » en fonction de la variété des formes d'expérience concrète de la vie : selon les classes, les professions, les lieux, les sexes, les groupes d'âges, etc. Le lien réel entre ces catégories n'implique plus en effet le partage d'une culture commune, mais seulement l'intégration dans un système institutionnel commun, qui tend à minimiser leurs interactions concrètes, « face à face ». Souvent, cette culture émiettée ne manque pas de pittoresque, ou au contraire de pathétique dans la volonté qui s'y exprime de reconstituer au niveau subjectif une interprétation intégrale de la vie sociale ; mais l'ensemble de ses manifestations a perdu son intégrité.

L'autre mouvement se présente comme l'effet d'une spécialisation formelle des pratiques culturelles, et il possède comme tel un caractère épistémique. La spécialisation ou la spécification formelle d'un intérêt proprement cognitif donne naissance à une « culture scientifique » régie par des normes de cumulativité propres, que l'épistémologie précisément met en évidence. L'intérêt en l'efficacité instrumentale de l'action élève la technologie en pratique réflexive, et lui confère

également une cumulativité systématique. La dimension expressive de la pratique va de même s'autonomiser en prenant la forme de la pratique esthétique, c'est-à-dire de l'« art » proprement dit, désormais séparé du « travail ». Enfin, les intérêts pratiques de la vie quotidienne, en tant qu'ils trouvent leur synthèse dans les conditions concrètes de la vie des individus et des groupes, forment le terrain où se maintient, donnant sens à la vie quotidienne, la culture de type anthropologique. Mais, comme on vient de le voir, elle tend alors à se fragmenter, et se trouve de plus en plus marginalisée par rapport aux conditions d'ensemble d'intégration et de reproduction de la société. Certaines de ces sous-cultures finissent alors par ressembler à des tics, des déformations, des automatismes obsessionnels. Par ailleurs, elle se trouve vidée, au plan de la signification qui lui est conférée socialement et historiquement, de tout ce qui est tombé dans le champ des sous-systèmes spécialisés de la science, de la technique, de l'art, et, bien sûr, de l'économique et du politique. Il lui reste bien, dans le « langage commun », un lieu propre de synthèse, mais le langage commun de la vie quotidienne, comme « langage parlé », est lui aussi marginalisé au profit du langage commun de la Haute Culture (la littérature) et il se fait déposséder de son emprise objective par les langages communicationnels spécialisés de la politique, de l'économique, de la science. La culture quotidienne devient ainsi le lieu privilégié du conflit entre la tradition et l'adaptation, de la lutte entre l'inertie propre aux systèmes sémantiques non réflexifs, et le dynamisme des systèmes réflexivisés, entre l'évolution quasi organique des pratiques et représentations communes et le développement systématique de la société politique et économique. C'est dans la culture quotidienne que les conséquences de ces conflits doivent se faire, à leur tour, conférer un sens qui souvent n'aura plus grand-chose à voir avec leur raison historique. Ainsi, l'autonomie culturelle, dans l'intégrité qu'elle parvient à conserver, devient à son tour un facteur d'une aliénation de degré supérieur : politique et historique.

C'est dans ces conditions d'institutionnalisation de la reproduction sociétale, de fractionnement social de la culture anthropologique, et de différenciation formelle ou épistémique de l'unité synthétique de la pratique significative, qu'un nouveau concept de culture va trouver naissance. Il visera alors précisément le rétablissement de l'unité perdue de la pratique et du sens, et de l'intégrité des pratiques particulières dans la praxis sociétale et historique. Mais la synthèse qu'il proposera prendra désormais une forme idéale en tant qu'elle s'opposera directement aux « mécanismes » formels, abstraits, mais réalistes et effectifs de l'intégration institutionnelle de la société moderne. Avant d'examiner de plus près la nature et la genèse de ce nouveau concept socio-historique de Culture, il me paraît cependant utile de récapituler déjà ce qui précède dans un schéma

Le mode de développement de la société moderne bourgeoise fait donc éclater l'ancienne unité synthétique de la pratique socioculturelle, ou il la relègue dans la marginalité. En revanche, il institue des instances objectives spécialisées de pratiques fonctionnelles, soumises chacune à un système formalisé de régulation, spécifique et cumulatif : le politique, l'économique, le technique et le scientifique. Cela s'est produit dans un procès séculaire dont il serait vain de vouloir saisir précisément l'origine puisqu'il plonge plusieurs de ses racines dans l'Antiquité grecque et romaine. Cependant le mouvement d'ensemble a été marqué par des moments de rupture et par des périodes d'intenses innovations structurelles dans lesquelles la conscience occidentale moderne a très vite reconnu les étapes décisives de sa propre genèse historique, et les symboles d'une identité en procès continu de formation : le mouvement des Communes, la Renaissance et la Réforme, la formation des États nationaux et la croissance du pouvoir parlementaire, le développement de la démocratie, les Lumières, et enfin la Révolution française. C'est alors surtout dans ce dernier enchaînement d'événements dramatiques et dans le développement accéléré du capitalisme industriel en Angleterre et en France, que la perception d'une forme radicalement nouvelle de société s'est imposée. C'est donc aussi surtout dans le contexte de ces deux événements, et en réaction directe contre eux, que s'est opérée et formulée comme « Haute Culture » cette objectivation explicite globalisante, idéaliste des modalités synthétiques de l'expérience symbolique qui avaient justement été mises en suspens, marginalisées ou détruites par la nouvelle dynamique sociétale. C'est ce procès

que je vais examiner maintenant, en le décomposant, pour les besoins de l'exposition, conformément aux trois nouveaux champs de pratique sociale à l'autonomisation desquels il répond : les instances économique, politico-historique, et scientifique. Fondamentalement, le nouveau concept de culture n'est cependant pas décomposable en ces termes, puisqu'il veut justement répondre à leur différentiation par l'affirmation d'une synthèse où sont liés l'activité productive, le rapport à la nature, et le rapport à la société et à l'histoire. Je mettrai d'ailleurs l'accent sur le rapport qui relie la formation de la Culture moderne et celle du travail proprement dit. C'est en effet dans ce rapport que le procès de constitution de l'« art » se laisse saisir le plus directement, et l'art de son côté forme en quelque sorte le noyau de la Culture humaniste, ou du moins, il est comme le prisme dans lequel s'unissent et se réfractent ses divers rayons.

La production artisanale du Moyen Âge (et à plus forte raison la production agricole) reste pour l'essentiel soumise à des normes que, par contraste avec la production capitaliste industrielle5, l'on peut encore qualifier de culturelles au sens synthétique du terme et ceci d'autant plus que le « politique » ne représente pas non plus, dans une société d'ordres et de statuts, une dimension proprement autonome. D'abord, l'économie reste sous le règne de la valeur d'usage, qui s'affirme aussi bien dans la définition des produits et des techniques de production que dans les liens concrets qui relient producteurs et consommateurs (liens communautaires, liens statutaires, liens de dépendance personnelle, etc.). Le « travail » se présente donc essentiellement comme un « service » accompli dans le cadre d'un statut, d'un « état », d'une « condition ». Et d'ailleurs, le terme d'« économie » ne désigne encore, comme jadis en Grèce, que la sphère de l'économie ménagère, l'art de la satisfaction des besoins particuliers et toujours concrets6. Même si la valeur d'échange intervient déjà à mesure que progresse l'économie monétaire, la « loi du marché » qui lui confère son unité objective reste elle-même subordonnée à toutes sortes de contraintes « culturelles » (« politiques », « religieuses », « éthiques », coutumières, communautaires, statutaires…). Ainsi l'univers économique du travail et de la marchandise, en un mot, le monde de la valeur, ne se déploie pas encore selon une logique propre.

Le travail en particulier n'a pas encore acquis la signification et la consistance objective de catégorie générale de la pratique sociale. En effet, l'équivalence réelle des divers travaux n'est réalisée ni sur le marché du travail, ni sur celui des produits. Partout, travail et produits restent « liés » aux conditions concrètes de la société. Ainsi, le travailleur appartient au métier (quand ce n'est pas directement au seigneur et à ses besoins), à son organisation corporative multi-fonctionnelle ; mais le métier lui aussi appartient à la communauté et à la satisfaction de ses besoins concrets beaucoup plus qu'il ne serait un agent autonome de l'« économie ». Il en va de même du produit, dont l'usage collectif est fixé culturellement, statutairement, communautairement, « politiquement ». Cette détermination concrète touche à tous les aspects du produit et de la technique de production, elle intègre non seulement leur « utilité instrumentale », mais aussi leur « valeur expressive », « esthétique », « identitaire »7.

Si l'artisan appartient ainsi directement à la corporation et au métier, à la communauté et à ses « besoins8 », et par là à la définition normative du produit utile, c'est en celle-ci aussi qu'il se reconnaît immédiatement, qu'il cherche et trouve la réalisation de sa propre identité, vécue en termes de « maîtrise », d'« état » (fonctionnel), de « statut ». Ainsi déjà, d'une certaine manière « la personne est dans le style » comme dira beaucoup plus tard Valéry. Mais comme le style lui-même ne se différencie guère de l'utilité, il ne se dissocie pas non plus vraiment de la perfection technique, saisie comme adéquation plutôt que comme simple efficience, ni des multiples modèles culturels particuliers dans lesquels se reconnaissent les communautés professionnelles et locales, les ordres et les catégories statutaires, etc. Valeur et utilité, identité et fonctionnalité, autonomie et dépendance accordent encore leurs variétés et leurs variations dans des espaces socio-normatifs concrets où la subjectivité et l'objectivité, l'individualité et l'appartenance enlacent leurs dialectiques.

Il s'opère bien déjà au Moyen Âge une différenciation qualitative systématique parmi les produits et les activités productives, mais comme celle-ci reste essentiellement déterminée par une structure discontinue d'ordres substantiels et de statuts ascriptifs qui commande elle-même directement la nature concrète des besoins et donc celle des produits, la hiérarchisation qu'elle entraîne conserve elle aussi un caractère discontinu et hétérogène. Le producteur, par la médiation de sa production, ne crée pas sa propre identité, son propre statut, il participe plutôt à la valorisation de l'usage et donc au statut de l'usager, et c'est, comme en Grèce, ce dernier qui reste en fin de compte le « maître d'œuvre ». Dans l'« économie de besoins et de services », les produits et les producteurs ne se distribuent pas encore dans un champ unifié d'évaluation quantitative et qualitative.

Le développement de la richesse mobilière, notamment bourgeoise, dans le cadre de la production marchande va par contre entraîner un nouveau mode d'intégration des besoins, à mesure que ceux-ci vont se quantifier et se hiérarchiser en termes de « pouvoir d'achat ». Cette nouvelle échelle quantitative et purement instrumentale va produire à son tour, en opposition avec elle, une hiérarchisation qualitative des propriétés fonctionnelles, techniques et esthétiques des produits, et l'amorce d'une dissociation formelle de ces dimensions. Dans cet espace de commune mesure, une nouvelle emphase de type compétitif sera mise sur le degré d'excellence de la pratique productive, et la reconnaissance de celle-ci entraînera une individualisation croissante de l'artisan et de son œuvre puisque c'est alors la personnalité individuelle de celui-ci qui s'exprime dans celle-là. Cela est attesté par l'apparition de la signature dans les productions gothiques du XIIIe siècle9. Cette tendance va trouver son accomplissement à la Renaissance, où s'impose la notion de « création », et où les grands artistes sont élevés au rang de « génies sublimes10 ». Les mots cependant ne doivent pas nous induire en erreur. Si le contraste est grand entre la masse des productions ordinaires anonymes et celles où l'on reconnaît l'œuvre du génie individuel inspiré, et si ces deux extrêmes déjà prennent valeur d'antinomie, ces deux formes déjà contrastées de production n'en restent pas moins unifiées comme base et sommet d'une même pyramide, à l'intérieur de laquelle peut encore s'opérer une « quantification continue de la qualité ». D'ailleurs, les grands maîtres de l'art appartiennent encore jusqu'au XVIe siècle à des corporations d'artisans, selon des règles d'affiliation parfois surprenantes. D'un bout à l'autre de la hiérarchie, « arts et métiers » unissent encore leurs concepts, selon le sens qui s'est figé jusqu'à nous dans cette expression. Tout sublime qu'il soit, l'artiste reste un artisan, et son œuvre une production. Un grand pas va cependant être franchi, symboliquement et de manière idéale-typique, lorsque la peinture et la sculpture se verront reconnaître, dans la « seconde Renaissance » vénitienne (avec l'École du Titien) et non plus florentine, le statut d'arts libéraux au même titre que les arts poétiques, littéraires et rhétoriques.

Dans tout ceci, par ailleurs, « produire » ou « créer », ce n'est pas encore « travailler », c'est « œuvrer » (quant au paysan, il continue toujours encore à « peiner », à moins que parfois il ne se révolte, lorsque la part de peine devient trop grande au regard de la jouissance). Et dans la mesure où l'œuvre en son concept appartient encore, au moins partiellement, à l'usage de qui la commande et en acquiert la jouissance, son identité sociale ne s'exprime pas encore exclusivement dans le rapport expressif qu'elle entretient avec l'« inspiration » de son créateur, et, par l'intermédiaire de cette inspiration sublimée, avec une « Culture » d'essence humaniste et universaliste qui par son caractère idéaliste et projectif (et non plus empirique et réaliste comme dans la culture anthropologique), prétend transcender virtuellement toutes les communautés et toutes les époques particulières. S'il est vrai que, plus tard, la Renaissance va représenter une référence et un modèle privilégié pour le concept universaliste de Culture, on ne peut donc pas encore lui en attribuer la paternité, et il suffit, pour s'en convaincre, de penser au mépris dans lequel la Renaissance tenait les formes d'art qui l'avaient précédée, à l'exception du classicisme antique auquel elle se référait précisément pour mieux affirmer sa propre spécificité et sa légitimité exclusive vis-à-vis de toute la culture médiévale, qu'elle soit ecclésiastique ou populaire. Vaccari résume cette attitude lorsqu'il parle de la « barbara maniera tedesca » pour désigner le gothique.

La consolidation et l'institutionnalisation du concept moderne de Culture, et des formes nouvelles de pratiques culturelles qui lui correspondent, ne s'effectue vraiment que dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, en rapport étroit avec le développement du capitalisme industriel en Angleterre, puis avec la Révolution française, sur le Continent. Or ces deux « événements » explicitent chacun à leur façon mais de manière violente et dramatique, la nature du nouveau mode de reproduction de la société bourgeoise moderne. C'est aussi pendant la même période que la science positive sort des « salons » des philosophes et s'impose comme mode dominant et virtuellement exclusif de connaissance du monde naturel identifié d'ailleurs au concept même de « réalité ». Cela sera tout particulièrement l'œuvre des Lumières, qui associent par ailleurs étroitement dans leur idéologie du Progrès les dynamismes et les légitimations propres au développement industriel, et le rationalisme politique (libéralisme) et scientifique. Or, ces trois procès, économique, politique et scientifique, ont ceci en commun sur le plan formel qu'ils veulent tous fonder une dynamisation cumulative indéfinie de la société sur une rationalisation systématique des pratiques sociales, tant au plan pratico-instrumental qu'aux plans éthique et cognitif, ou philosophique. La « méthode » sur laquelle est fondée cette rationalisation est la même dans tous les cas : il s'agit de soumettre chaque secteur fonctionnel d'activité à une finalité univoque, unidimensionnelle, à partir de laquelle on puisse ensuite logiquement déduire un système de règles générales, universalistes, qui seules s'appliquent alors à la régulation des pratiques dans les domaines sous leur instance. La détermination de chaque acte particulier prend alors la forme d'une simple déduction effectuée à partir des règles, de telle façon que les aspects objectifs et subjectifs de l'action en viennent nécessairement à coïncider dans la même rationalité univoque. La première « science sociale » à trouver son identité dans la réalisation de ce projet rationaliste sera alors l'économie politique, appuyée sur une psychologie individualiste utilitariste. Toutes les « motivations » individuelles se trouvent alors mobilisées « librement » vers la réalisation de la finalité institutionnelle qui prend, pour sa part, l'allure d'un procès « spontané », « automatique », « naturel ». Mais pour cela, il faut encore que les pratiques particulières soient « affranchies » de toute contrainte extérieure et de toute normativité propre, en autant que ces dernières ne se déduisent pas formellement de la rationalité instrumentale. Dans un tel système, chaque acte « social » résulte à la limite d'une déduction rationnelle et prend la forme d'un calcul individuel. Chaque secteur institutionnalisé des pratiques sociales possède ainsi une finalité spécifique : la maximisation de l'intérêt acquisitif inhérent à la propriété, pour l'économie ; l'autodétermination par l'individu des règles auxquelles il est soumis, pour l'éthique et le politique ; la cumulativité de la connaissance objective, expérimentalement vérifiable et donnant par conséquent lieu à des prévisions utilisables pratiquement, pour la science. Ces finalités fondent ainsi des « instances » (ou des « champs », Bourdieu) distinctes, autonomes, séparées, d'où se trouve bannie l'ancienne unité synthétique des pratiques « culturelles ». Les systèmes spécialisés de régulations propres à chaque instance y entraînent pareillement la rupture de toutes les formes de solidarité ou d'opposition, d'identité et d'attente, qui ne sont pas impliquées dans les a priori universalistes qui les fondent et représentent leur seule finalité sociale légitime, en même temps que leur seul mode d'insertion sociétale.

Or, si on les considère en leurs corrélations formelles, fonctionnelles et historiques, ces trois procès de spécialisation et de rationalisation instrumentale ne sont pas entièrement complémentaires. Leur développement ne reproduit pas une totalité autosuffisante, il laisse un reste, et ce reste est précisément l'unité a priori de la société, l'unité synthétique de la socialité concrète, vécue en réciprocité, tant au niveau de la pratique significative que de l'identité collective. En tant que ce reste continue à être assumé par la culture « anthropologique », la nouvelle société institutionnalisée va le marginaliser tout en s'appuyant sur lui, tout en le « parasitant » dans son propre procès de reproduction, au risque d'ailleurs de l'épuiser (on peut se référer ici au « langage commun », à la « famille », etc.). Cependant, comme on le verra, la « synthèse » ainsi maintenue et refoulée, non seulement ne répondra plus aux exigences d'universalisme qui sont inhérentes au fonctionnement du nouveau système, elle tendra de son côté à s'y effriter et à éclater. C'est alors la réalisation d'une nouvelle unité synthétique universaliste à l'envers et à l'encontre de la logique analytique du

développement des pratiques institutionnalisées, qui formera le projet constitutif de la Culture au sens nouveau. Et c'est pourquoi celle-ci acquerra, malgré son caractère « oppositionnel » et partiellement à travers lui, également la valeur « fonctionnelle » de complément adéquat à la reproduction institutionnelle de la société moderne, bourgeoise et capitaliste : la Culture institutionnalisée sous sa forme humaniste y deviendra le principe fondamental d'identité, une identité civilisationnelle qui conserve, au niveau de la société, un caractère complémentaire relativement à l'identité universaliste abstraite du sujet-citoyen et du sujet de la société civile, mais qui acquiert une valeur positive directe et immédiatement substantielle au niveau de la « civilisation11 ».

Art et travail productif12

En tombant sous la dépendance du capital, l'activité productive perd l'autonomie culturelle qu'elle possédait dans le cadre du métier artisanal. Sur le marché du travail, les caractéristiques concrètes, culturelles, des différents travaux utiles deviennent virtuellement indifférentes les unes aux autres, pour se fondre comme « travail social moyen » dans l'équivalence de leur valeur sociale, dont l'effet est mesurable exclusivement par la valeur d'échange des produits. Du même coup, la dimension expressive qui était indissolublement liée à l'utilité dans l'activité artisanale disparaît de la nouvelle catégorie de travail productif, qui est par définition dépendant et aliéné. C'est alors cette valeur expressive qui deviendra la finalité objective distincte et exclusive de l'activité artistique. Avec le développement du système industriel capitaliste, la hiérarchie unitaire synthétique des activités artisanales se décompose, pour se convertir dans l'antinomie de l'ouvrier et de l'artiste13, qui comprend toute une série d'oppositions qu'on peut résumer dans un tableau :

On voit donc que l'art se charge systématiquement de la « dimension perdue » par le travail. Face au travail aliéné, dépendant, dépersonnalisé, parcellarisé, instrumentalisé, l'art se constitue comme lieu privilégié de l'activité expressive, à caractère synthétique, et il se spécifie comme nostalgie et protestation, refus et compensation, rupture fonctionnelle et intégration idéaliste, marginalité et quête de totalité.

Mais comme on l'a vu, le nouveau concept de Culture qui se forme au XVIIIe siècle et auquel le mouvement romantique va donner une formulation radicale ne se construit pas seulement par opposition au travail productif aliéné. Il intègre également, par réaction au développement politico-institutionnel bourgeois (Révolution française), une nouvelle forme de rapport de la société à elle-même et à son historicité et une nouvelle conception du rapport de l'homme à la nature, une nouvelle forme de « sensibilité » qui répond à l'objectivisme abstrait de la science. À la logique fonctionnelle qui va s'attacher au nouveau concept de la société et à son principe de différenciation interne va s'opposer, lui faisant contrepoids, une conception de la civilisation comprise comme le mouvement de la réalisation concrète d'une idéalité (de l'« Esprit », au sens hégélien) dans les formes.

Culture et politique

On a vu que les régulations institutionnelles caractérisant la société moderne ont un caractère universaliste, abstrait, formaliste, déductif, analytique, qui contraste avec le caractère structurel, concret, synthétique des régulations culturelles traditionnelles, dont la cohérence repose sur un ensemble d'opérations purement implicites à caractère analogique et métaphorique, et qui parviennent à synthétiser sémantiquement les rapports pragmatiques les plus complexes et les plus nuancés. La « culture » prend donc figure de réalité « naturelle14 », « organique », « vivante », « pleine de sens », « harmonieuse » et « authentique », bref elle se présente comme une totalité expressive face aux systèmes institutionnels, « artificiels », « mécanistes », « unidimensionnels », « fragmentés », « instrumentaux » de la société institutionnelle.

Il y a plus. Les institutions se présentent explicitement comme les produits d'une pratique humaine historique et contingente. En effet, même si la « Praxis politique » invoque la Raison universelle comme légitimation transcendante, il n'en reste pas moins qu'elle ne s'accomplit jamais que dans une actualité dominée par l'opposition des intérêts particuliers et par les rapports de force empiriques qui en résultent. La légitimité n'est donc plus immanente, ni à la praxis historique, ni aux institutions qu'elle produit, et celles-ci sont par conséquent sujettes à être à nouveau modifiées ou supprimées par le simple effet d'une transformation des rapports de force. C'est ainsi que le caractère « arbitraire » des institutions et de tous les produits de l'activité politique sera lui aussi mis en contraste avec la pérennité des valeurs auxquelles se référera la Culture. Non pas que ces valeurs et les structures de pratiques qu'elles orientent soient véritablement immuables ; mais leur transformation semblera le résultat de lents processus « naturels » de maturation, d'équilibration, d'intégration réciproque, ayant toujours comme champ de référence la totalité.

C'est ainsi que pour la société politique et en elle, l'histoire prend en tant que produit d'une pratique explicite et intentionnelle l'allure d'un procès linéaire, projectif, volontariste, dans lequel une conscience historique optimiste peut se projeter et s'extrapoler indéfiniment comme en une hyperbole newtonienne. C'est dans cette extrapolation qu'elle finit alors par découvrir le principe ou l'« origine » même de son sens ; c'est alors également sur l'axe univoque de ce sens historique que l'ensemble des significations inhérentes aux pratiques institutionnalisées tendent à trouver leur unité significative ultime. La société en vient ainsi à appréhender sa propre consistance ontologique et son identité sous la forme projective d'un mouvement historique compris comme Progrès.

Une telle conscience historique se démarque radicalement de la conscience historique traditionnelle, qui est avant tout une conscience de l'origine, de la permanence, du maintien de l'intégrité, le tout accompagné d'un sentiment d'étrangeté face au changement appréhendé comme une perte d'identité ; la constitution de la société moderne a donc été perçue par la pensée conservatrice traditionaliste (Burke, de Bonald, de Maistre, etc.) comme contraire à la nature profonde et intime de la vie sociale, comme une négation de la socialité « naturelle ».

Mais cette critique conservatrice rejoignait en certains de ses thèmes une critique radicale de l'aliénation politique et économique, exprimée déjà chez Rousseau et Hegel, et à laquelle le romantisme associera ensuite les accents que l'on connaît. Cette critique comporte un refus des modes abstraits d'identité impliqués dans la société politique bourgeoise : à l'individu abstrait, rationnel, calculateur, spéculateur, insensible à toute solidarité et à toute réciprocité communautaire, elle oppose la personne et sa personnalité en même temps affective, sensuelle, culturelle, communautaire. À l'Humanité abstraite et désincarnée, et au « Peuple » tout aussi abstrait des citoyens, elle oppose les peuples réels, associant et harmonisant leurs différences dans une vaste polyphonie universelle et cependant concrète, singulière, des cultures (Herder, Humboldt). Cette image répondra alors au modèle d'une Humanité standardisée vouée à marcher d'un seul et même pas sur le chemin du Progrès guidée par une uniforme raison. Car l'identité idéalisée par la nouvelle Culture veut s'éprouver sans cesse intimement, ne finissant jamais de se découvrir, alors que la société politique moderne se connaît elle-même d'un seul coup, comme « projet », mais ne peut s'éprouver concrètement et se reconnaître dans la réalité effective qu'en se projetant à « la fin de l'histoire ».

Le développement du mode nouveau de compréhension ontologique de la nature dans la science positive est intimement lié aux formes bourgeoises de la conscience sociopolitique et historique et au développement de l'économie marchande. C'est chez les philosophes des Lumières que cette association entre la nouvelle attitude scientifique et la nouvelle conscience politico-historique a été réalisée de la manière la plus étroite et la plus explicite, avec en toile de fond la généralisation de l'économie marchande et de la société civile libérale, que théorisaient de leur côté la théorie physiocratique et les doctrines du droit naturel. En effet, la connaissance scientifique moderne a

pour condition préalable le renoncement formel à l'attribution d'une valeur cognitive au sentiment d'intimité avec le monde, elle implique le rejet de toute idée d'appartenance au monde. Cette séparation et ce rejet avaient déjà été préparés par le christianisme, mais la Renaissance les avait refusés en renouant avec l'idée et le sentiment antiques du Cosmos. Le monde objectif de la science positive qui se constitue en modèle ultime et exclusif de toute réalité n'a ainsi plus rien à voir avec le monde tantôt intime et familier et tantôt hostile qu'habitait l'homme des sociétés traditionnelles15, et qui, pour le meilleur ou pour le pire, lui servait de demeure. C'est bien ce que signifie le décentrement radical qu'opère Copernic dans sa nouvelle conception cosmologique (Koyré, 1973), et ce qu'exprime Pascal lorsqu'il s'écrie : « Le silence absolu de ces espaces infinis m'effraie ! » Désormais, la sphère de la réflexivité et de la liberté du sujet (unifiée dans la « conscience » ou dans la « pensée »), et celle de l'empiricité positive et déterminée du monde objectif (unifié dans le concept de « nécessité ») vont ainsi être posées dans une altérité absolue. Dans le champ de la connaissance de la nature comprise désormais comme seule connaissance positive, l'épistémologie va alors prendre la place de l'ontologie – l'ontologie qui reste impliquée de fait par les sciences de la nature étant entièrement refoulée. Sa reconnaissance est restreinte au domaine de la connaissance de soi de l'homme compris comme « être moral » (l'éthique)16.

Ce n'est pas le lieu ici d'examiner les modalités selon lesquelles cette dissociation et ce renoncement se sont opérés, on peut se contenter de constater qu'ils ont reçu diverses formulations théoriques, depuis le dualisme ontologique de la res cogitans et de la res extensa et l'opposition cartésienne entre la « clarté des idées » et la « confusion des sentiments », jusqu'à la théorie bachelardienne de la « coupure épistémologique », en passant par le réductionnisme empiriste et positiviste de la « loi des trois états » de Comte. Mais je voudrais souligner par contre que c'est contre ce dualisme radical impliqué par le rationalisme épistémologique, politique, économique et éthique, impliquant non seulement l'opposition de l'homme et de la nature, mais aussi sur le plan social et politique celle de l'individu et de la société, que s'est élevé le romantisme, auquel le concept moderne de culture doit sa formulation la plus cohérente et la plus radicale.

En effet, le nouveau concept moderne de la Culture va se charger de la protestation que soulève la dévaluation radicale du monde sensible et signifiant par la conception objectiviste de la science positive, en même temps qu'il va refuser la réduction de toute la vie sociale et symbolique à l'abstraction universaliste du sujet cognitif et éthique. La nouvelle sensibilité culturelle refusera en effet l'idée que le monde formel, mécanique, opposé par sa passivité et son inertie à l'action humaine et à ses désirs, soit la seule réalité sensible dont l'humanité puisse faire l'expérience véridique. Alors que la Renaissance avait nourri l'élan dont est née la science moderne d'un intérêt passionné pour le monde sensible compris comme le siège d'une activité créatrice inépuisable, et d'une confiance illimitée dans la capacité humaine de s'y associer par sa propre créativité pratique et cognitive, c'est désormais à l'encontre de la science devenue ascétique en sa maturité mécaniste que la Culture va dresser en l'approfondissant et en l'explicitant cette vision dialectique du rapport entre l'homme et la nature, dans lequel sont engagées, non seulement les opérations de la pensée analytique et une sensibilité réduite aux formes élémentaires de l'appréhension du temps, de l'espace et du mouvement, mais toutes les formes plus complexes de la perception sensible et de l'imputation symbolique. Elle va du même coup réintégrer parmi les conditions de l'appréhension de la réalité objective cette expérience intime que l'homme a de lui-même et d'autrui en ses actions, ses désirs, ses sentiments et ses plaisirs, ses craintes, ses rêves et ses révoltes (Rousseau).

La Culture, en tant que concept moderne chargé d'« idéalité », prendra donc corps comme une ontologie de protestation, contestant et compensant la vacuité phénoménologique de la science positive, mais aussi l'abstraction formaliste de l'individualisme qui s'exprime dans le politique et les institutions modernes universalistes. Et la science va lui répondre en lui opposant son propre mépris de l'« obscurantisme », et en appuyant son impérialisme ontologique, épistémologique et pragmatique sur une théorie avantageuse du « cultural gap » dont on pourrait retracer de

nombreuses versions depuis l'ironie voltairienne jusqu'à la triste moralisation de la « nécessité et du hasard » à laquelle nous convient les derniers représentants du positivisme classique dans les sciences modernes, comme Jacques Monod (1973) [ou encore, mais cette fois-ci sur le plan moral et social, comme Skinner (1972), avec le postulat d'un individu mu de manière strictement béhavioriste « par-delà toute liberté et toute dignité », ou comme Becker (1976), avec son modèle généralisé du « choix rationnel »].

C'est aussi dans le romantisme que cette nouvelle sensibilité vis-à-vis de la nature s'exprime le plus clairement. Plus tard, elle va se désubjectiver partiellement dans le naturalisme, sans pourtant se renier dans ce qu'elle a de fondamental : l'implication des formes concrètes de la perception sensible et de leurs médiations symboliques et culturelles parmi les conditions d'appréhension du monde « réel ». Cela faisait dès lors de l'art une modalité de l'appréhension objective de la réalité17.

C'est dans le moule de la même position structurelle que vont se développer, dès le début du XIXe siècle, les sciences sociales. D'un côté, elles voudront se définir comme sciences positives, en affinité non seulement avec le modèle épistémologique des sciences de la nature, mais encore avec le mode opératoire institutionnalisé de l'économie et de la politique modernes ; de l'autre, elles se chercheront comme disciplines critiques, herméneutiques, phénoménologiques, « dialectiques », en symbiose directe avec le nouveau modèle de la Culture à l'intérieur duquel elles voudront inscrire leur forme systématique de réflexivité, leur mode critique de totalisation ; c'est alors dans cette perspective la culture qui représentera pour elles le modèle privilégié de l'objectivité du social et de l'historique. On sait à travers quelles oppositions cette orientation a alors cherché à confirmer son identité face à la démarche positiviste : Naturwissenschaften contre Geistes ou Kulturwissenschaften (l'expression de Sozialwissenschaften est généralement abandonnée à l'alternative positiviste ou scientiste) ; sciences nomothétiques contre sciences idiographiques ; explication contre compréhension ; etc.

Mais cette compréhension culturelle de l'ensemble de la réalité sociale prendra également, dans l'anthropologie culturelle et la sociologie américaine, une orientation positiviste a-critique, cette fois-ci en liaison directe avec la dépolitisation de la vie collective et en particulier du droit et de l'économie, soustraits à la puissance législative. Les sciences sociales s'orienteront ici de manière dominante vers l'étude « culturelle » des « communautés » (de voisinage, d'ethnicité, de classes comprises selon la problématique de la stratification et de la mobilité, etc.). Le concept de culture s'apparentera alors directement au sens fonctionnaliste qu'il avait déjà pris dans les études ethnologiques, et il se détachera complètement de la référence à une Culture civilisationnelle qu'il comporte dans l'humanisme classique, dans les Geisteswissenschaften et dans les études comparatives de civilisations. Cette compréhension humaniste du concept de culture n'est d'ailleurs pas absente du monde anglo-saxon, mais elle y prend la forme des cultural studies et des « études humanistes » qui, en tant que disciplines expressément compréhensives et herméneutiques, s'opposent directement aux social sciences positives, « culturalisées » ou non. On retrouve donc ici le même rapport d'opposition entre l'universel abstrait et un Universum concret qui avait déjà caractérisé le rapport de la science moderne à la conception du monde synthétiquement cognitive, normative et esthétique de la Renaissance (dont on peut observer la survie en marge des conceptions et attitudes positivistes qui ont exercé partout leur hégémonie dans les sciences de la nature et les sciences humaines).

Pour résumer : la Culture en son sens moderne naît comme une protestation contre la « perte de substance » qui accompagne les nouvelles formes de travail, de solidarité sociopolitique, de connaissance de la nature, et surtout contre la disjonction systématique de la socialité qu'opère l'autonomisation des « instances » en question. Par réaction, la Culture élabore explicitement une perception et un sentiment « organique » de la société, une conscience de l'historicité comprise comme permanence, enracinement, maturation, « épiphanie » ; et surtout peut-être elle réintroduit

dans la conscience historique l'idée de l'incertitude et du drame ; elle renoue alors, contre la théorie optimiste du Progrès et des Lumières, avec le sentiment tragique de la vie qu'avait approfondi la tradition eschatologique dans laquelle s'exprimait le courant radical de la bourgeoisie naissante. Contre le travail, contre la science, elle réinvestit la nature d'une subjectivité en affinité essentielle avec les désirs et les passions, les attentes et les angoisses, les plaisirs sensuels et esthétiques, le tout étant « dramatisé » par l'emphase romantique placée sur la sensibilité individuelle et l'appréhension de la vie comme destin. C'est surtout par refus de l'aliénation des pratiques fonctionnelles instrumentalisées que la Culture va proposer une « contre-totalisation » idéaliste, dans laquelle l'intégrité symbolique des actions humaines va se trouver hypostasiée comme principe fondamental d'identité et en même temps comme objet d'une quête indéfinie, comme une vocation. Il ne s'agit donc pas là d'un retour à l'intégrité non réflexive, immédiate, aveugle, de la culture anthropologique, même si la nouvelle Culture cherche à s'en réapproprier nostalgiquement les modes et les contenus d'expérience. La nouvelle culture n'est pas un vécu empirique, elle est un projet normatif qui, face à l'universalisme abstrait de la société institutionnalisée, prend charge de la réalisation d'un Universel concret et indéfiniment diversifié, quoique toujours totalisable, puisque par-dessus toutes les variétés et variations empiriques des cultures règne le principe d'une inter-traductibilité ultime des formes symboliques. Contre la transcendance abstraite des sociétés institutionnalisées, la nouvelle Culture affirme en somme l'immanence du sens à lui-même, l'indissociabilité du sens et de l'être compris ultimement comme faire, comme pratique créatrice.

Finalement, la nouvelle culture recueille et intègre ce que la société bourgeoise avait, dans son mode de reproduction institutionnel, refoulé hors de ses structures formelles et fonctionnelles ou simplement laissé croître de manière sauvage et désordonnée sur les talus et dans les fossés bordant la voie du Progrès : l'unité concrète de la pratique significative. Et c'est là précisément que réside alors le paradoxe de la Culture : qu'en sa visée même de synthèse et de totalisation, elle se referme sur elle-même comme spécialité ; ou plutôt, qu'elle doive s'isoler (la Tour d'ivoire) dans le sentiment de sa fragilité et sa valeur contrafactuelle idéalisée. Son paradoxe est d'être condamnée à enfermer son objet, la totalité et l'unité suprafonctionnelle, dans les pratiques particulières des artistes, des gens de lettres, des personnes « cultivées ». Installée en plein milieu de la société de travail, de luttes politiques, de recherche scientifique, elle regarde ailleurs, tout en étant contrainte d'assumer une fonction de compensation, lorsqu'elle ne se limite pas à occuper la niche qu'on lui a faite parmi les industries de luxe. Artistes maudits ou enfants choyés, rebelles ou chiens de garde, ceux qui exercent la vocation de la Culture dans la société de production, puis de consommation, ont du mal à connaître leur identité et il leur est souvent plus facile de la faire reconnaître, risquant de se dévoyer en une reconnaissance déplacée. Et c'est pourtant dans cette contradiction que résidait objectivement le statut social de la Culture au sens classique, c'est là qu'elle possédait sa consistance historique : d'être tout à la fois moment fonctionnel de compensation, mémoire du passé, et désir de ce qui n'est pas encore advenu ; révolte et fidélité ; luxe de privilégiés et exigence élémentaire de réalisation d'une vie commune simplement décente, parce que proprement humaine. C'est pourquoi cette « bonne conscience » de la société était en même temps la voix la plus poignante et la plus impitoyable où s'exprimaient le déchirement et les exigences de sa « conscience malheureuse », dans l'orgueil qu'elle tire de sa singularité rare et précieuse, quasi « surhumaine » et en quelque façon toujours inhumaine. (C'est aussi au nom de cette exigence suprême de la Culture que Nietzsche plus tard la condamnera radicalement par anticipation du mouvement intellectuel critique de tout le siècle qui s'ouvre devant lui.)

III. LA DISSOLUTION DE LA CULTURE CLASSIQUE DANS LA SOCIÉTÉ « DÉCISIONNELLE »

Ce que j'appelle ici « mode de reproduction décisionnel » ou « opérationnel » est une réalité tendancielle dont la cohérence d'ensemble en tant que « mode de reproduction » ne se laisse saisir que par extrapolation, comme principe formel de convergence systématique (et ultimement systémique) de nombreuses transformations en cours dans la société contemporaine. Ces

transformations structurelles résultent de la dynamique des rapports sociaux inhérents à la société moderne bourgeoise, libérale et démocratique, ainsi que de la logique de développement propre au système économique capitaliste. Cependant, elles ne peuvent simplement être déduites ni des principes qui régissent le mode de reproduction politico-institutionnel, ni de la dynamique qui est inhérente au mode de production capitaliste, telle qu'elle a été décrite aussi bien par l'économie politique classique que par Marx. C'est plutôt dans l'interférence de ces deux logiques distinctes et largement contradictoires qu'a été amorcé le mouvement de transition vers une forme de réalité sociétale postmoderne, ce qui permet de comprendre que cette transition doive être pensée et analysée en même temps dans les termes d'une continuité socio-historique matérielle et dans ceux d'une rupture formelle et conceptuelle : la substitution d'un nouveau mode de reproduction décisionnel-opérationnel au mode de reproduction politico-institutionnel. L'espace propre de la « rupture » entre modernité et postmodernité se situe alors dans ce qu'on pourrait appeler le développement d'un feedback politique (tantôt démocratique, tantôt totalitaire) à l'intérieur même de la logique propre au capitalisme industriel18. Si, par ailleurs, l'on comprend la « modernité » (les Temps modernes) comme la dynamique de transformation sociétale qui naît d'une opposition systématique et réfléchie aux formes de régulation caractéristiques des sociétés traditionnelles, et en insistant alors sur les dimensions politique, juridique, idéologique et culturelle de cette transformation, le développement du capitalisme industriel apparaît déjà comme étant porteur d'une nouvelle dynamique globale orientée vers la transition à la postmodernité.

Arrêtons-nous un instant pour examiner la nature de la contradiction qui s'est développée entre les logiques économiques et politiques qui sous-tendaient le développement formel des sociétés modernes libérales et capitalistes, et qui a servi de ressort à la dialectique de transition vers une nouvelle forme sociétale postmoderne. Contrairement à l'idée acceptée aussi bien par la pensée libérale que par le marxisme, le système économique capitaliste n'a jamais comporté un mode autonome de reproduction (fondé en dernière instance sur le « droit naturel » selon les libéraux, et sur la contradiction « économique » entre le développement des « forces productives » et celui des « rapports sociaux de production » selon le marxisme). La société « capitaliste » fut toujours d'abord une société politique dans laquelle, par définition, l'intégration entre la sphère économique et la sphère politique n'était plus assurée par l'existence d'une culture commune a priori (notamment religieuse) capable d'assumer la fonction ultime de totalisation. Mais inversement, elle ne fut pas, durant longtemps, capable d'éliminer cette culture « anthropologique » qu'elle refoulait à l'extérieur de ses opérations formelles et de ses mécanismes de reproduction institutionnels. Considérée du point de vue de ses principes spécifiques de fonctionnement, la société capitaliste était donc ouverte aussi bien par en haut (l'autonomie formelle du politique et du juridique) que par en bas, où subsistait et évoluait de manière propre une culture non intégrée et déphasée, soumise mais aussi rebelle, repoussée dans la sphère « privée ». Or cette sphère privée était non seulement celle du « besoin », mais aussi celle du « désir », et elle ne possédait pas un caractère seulement individuel mais toujours aussi collectif, et elle était donc susceptible de se rebrancher politiquement sur le système fonctionnel par la politique, brisant alors le cercle de la simple reproduction, fût-elle « élargie ».

Si la société moderne fut originellement une société que la « bourgeoisie » était parvenue à reconstruire autour des institutions-clés de la propriété, de la responsabilité civile et du contrat en produisant l'État de droit universaliste, le développement du capitalisme industriel est venu rompre la perspective idéale qui animait et légitimait son développement : l'idéal d'une société d'individus libres et égaux en droits, participant en tant que citoyens à la définition du « bien commun » et à la « gestion des affaires publiques ». C'est que le capitalisme, en effet, produisait de manière systématique et cumulative l'exclusion des nouveaux producteurs-prolétaires à l'égard de la propriété des moyens de production dont l'expansion indéfinie était devenue la loi d'existence même du système. Son mode d'existence et de développement était donc formellement contradictoire avec les principes universalistes de la liberté et de la participation qui formaient la

nouvelle légitimation du pouvoir d'État moderne, un pouvoir d'État dont le système capitaliste dépendait cependant entièrement pour la définition et le sanctionnement de ses propres bases légales (la propriété et le marché) et son propre mode de fonctionnement (le salariat et l'autorité patronale). Le prolétariat industriel, de même que la petite propriété artisanale, commerciale et paysanne que l'expansion industrielle précarisait, purent ainsi s'engager, sur la base de la légitimité universaliste propre à la société bourgeoise, dans une lutte de classe politique dont l'enjeu était précisément les institutions qui régissaient le système économique capitaliste.

Ainsi, le système accumula (le capitalisme) tout en les refoulant (le libéralisme) des rapports de force dont il produisait lui-même la dichotomisation systématique, alors que le marxisme condensait idéologiquement ces rapports de forces, tout en les hypostasiant et en leur conférant un statut qui transcendait les rapports politiques virtuellement démocratiques qui étaient inhérents à la reproduction de l'État bourgeois libéral. Le jeu de la reproduction pouvait ainsi se dérouler librement pour le meilleur (point de vue libéral) ou pour le pire (point de vue marxiste) à la condition que les rapports de force réels soient maintenus dans ce refoulement conservateur qui les déviait vers la vie privée, ou au contraire dans cette abstraction utopiste où ils nourrissaient l'attente d'une révolution sociale radicale. Dans les deux cas, mais selon des doctrines inverses, on accordait à l'État le poids qu'il fallait pour contenir la pression d'en bas : l'État gendarme des uns répondait idéologiquement et pratiquement à l'État-instrument-de-la-classe-dominante des autres – un État qu'il ne s'agissait donc plus d'utiliser démocratiquement, mais seulement de détruire. Pour les libéraux, la machine sociale n'était pas censée marcher sous pression mais, par-dessus l'agitation et les tourbillons moléculaires des conflits d'intérêts « subjectifs » et « naturels », par la seule force de l'intérêt et de la raison. Les rapports de force n'ayant aucune utilité dans la machine, ils n'y trouvaient aucune légitimation (quand cela changera plus tard19, ce sera le signe d'une mutation structurelle). De toute façon, l'idéal de la machine sociale était, comme pour toute machine, de tourner à vide, sans résistance ni friction. C'est pourquoi, dans le domaine de la théorie sociopolitique, la pensée bourgeoise a produit tant d'inventeurs du mouvement perpétuel. Mais en face, du côté socialiste-révolutionnaire, ce n'est plus non plus la pression des rapports de force qui animait positivement la machine : celle-ci ne fonctionnait qu'en la réprimant et en l'accumulant indéfiniment ; d'où cette attente fascinée de l'explosion20.

Cependant, la pression d'en bas est montée dans les étages (politiques et idéologiques) de la machine, la vapeur de la chaudière a pénétré dans le cylindre. C'était contraire aux deux idéaux opposés du mouvement perpétuel et de l'explosion salvatrice, mais non pas contradictoire avec le mode effectif de production et de reproduction de la société – c'est-à-dire avec la contradiction qui régissait les rapports dynamiques entre le mode de production et le mode de reproduction de la société. Ce fut alors l'amorce d'un autre mouvement, qui n'était pas celui du fonctionnement économique de la machine capitaliste, mais celui de son dérangement et raccommodement politique. De dérangements en raccommodements, c'est le design de la machine qui a changé, et on a abouti à cette grande chose imprécise (conceptuellement) en forme de système et de réseaux d'organisations, à laquelle il semble maintenant si difficile de trouver un nom, d'autant plus que son actuel prototype expérimental est encore largement bricolé avec des morceaux récupérés sur l'ancienne machine. On se contente donc souvent de l'appeler moderne, en confondant seulement le sens de « moderne » avec celui de « nouveau » quand ce n'est pas, plus banalement, avec l'évidence dont se pare toujours le « maintenant ». Comme s'il n'y avait jamais eu, dans la succession historique de tous les « maintenant » qui étaient toujours « nouveaux », de révolution moderne qui eut un sens.

Cette transformation de la société capitaliste sous l'effet de la mobilisation des rapports de force issus du regroupement des intérêts conflictuels qu'elle engendrait systématiquement a suivi, formellement, deux voies distinctes, l'une essentiellement « européenne », l'autre typiquement « américaine », deux voies qui ont fini, dans la seconde moitié du XXe siècle, par largement fusionner

sous l'égide de la seconde. La première, qu'on appellera la voie politique social-démocratique, était contraire aux théories qui postulaient l'immuabilité du système des institutions fondamentales de la société civile moderne, mais elle était néanmoins parfaitement conforme à la nature politique réelle de la société bourgeoise libérale. Dans sa reproduction politique, la société capitaliste en effet ne produisait pas seulement des prolétaires mais aussi des citoyens, au moins en puissance. Or on sait qu'une des luttes essentielles du mouvement ouvrier fut la lutte engagée pour la conquête des droits politiques, et elle était déterminée par la volonté de transformer les institutions (travail, propriété, régulation de l'économie, éducation, armée) responsables de la misère, de l'inégalité et de l'injustice. Les masses ouvrières se mobilisèrent sur la base de leurs intérêts et de leurs idéaux communs et elles parvinrent ainsi par l'action politique et contre la résistance bourgeoise-conservatrice à transformer le contenu des institutions, en imposant précisément des limites institutionnelles au libre jeu du système de la propriété capitaliste. C'est ce qu'on a appelé, depuis la deuxième moitié du XIXe siècle, le développement du droit social dans le cadre du réformisme social-démocratique21. Cela transformait le caractère purement capitaliste de la société, mais non directement son mode politico-institutionnel, légaliste et universaliste de reproduction.

La deuxième voie qu'a suivi cette transformation de la société moderne capitaliste, bourgeoise et libérale est d'une autre nature, et c'est elle surtout qui nous intéresse eu égard aux transformations de la Culture. Elle est caractérisée par l'érosion et l'effritement progressif du monopole des institutions universalistes d'État dans la régulation des rapports sociaux et dans la reproduction de leur structure et c'est pourquoi elle coïncide directement avec une transformation du mode de reproduction de la société.

En effet, les intérêts et les rapports de force liés à la croissance de la société capitaliste ne se sont pas seulement mobilisés autour des institutions universalistes et centralisées de l'État, en se laissant alors canaliser par des procédures d'action proprement politique. Ils ont progressivement débordé hors de ces procédures pour s'articuler autour d'objectifs plus immédiats, plus particuliers et plus fragmentaires réalisables, à l'intérieur d'une logique de plus en plus compétitive, sur la base de conventions bilatérales puis multilatérales de « droit privé ». Les aspects les plus massifs de cette nouvelle orientation sont bien sûr représentés par le développement du mouvement syndical, d'un côté, et par la constitution des diverses modalités de propriété collective impliquant la création d'organes formels de direction et de décision, de l'autre22. Toutes sortes d'intérêts à caractère non spécifiquement économique se sont ensuite organisés selon des modalités analogues, et l'État se fit lui-même entraîner de plus en plus systématiquement dans la participation aux nouvelles procédures conventionnelles et décisionnelles de régulation nées hors de lui.

L'unité d'ensemble de la société ne disparaît pas pour autant. On assiste toutefois à un renversement complet de son mode de constitution. Dans toutes les formes de société antérieures, cette unité avait un caractère a priori, soit qu'elle fût donnée culturellement, soit qu'elle fût posée ou instituée politiquement et idéologiquement. Dans le nouveau mode de régulation, elle devient une résultante, elle est réalisée pragmatiquement par une multitude d'ajustements empiriques et « marginaux » effectués de manière « décentralisée », entre les « variables » relativement indépendantes que sont les résultats de tous les procès, eux aussi décentralisés, de décisions. En réalité, l'unité n'est plus que l'adaptation réciproque des multiples procès de décision, condition de leur efficacité respective. C'est ainsi que la société consacre maintenant une activité incessante à sa propre unification. Elle est devenue une « société en auto-production permanente », mais cette « auto-production » n'est plus, comme dans le mode de reproduction politique classique, fondamentalement réflexive, mais « réactive ».

Alors aussi, le concept moderne de « société », qui comportait une dimension normative, expressive et identitaire essentielle et était investi, en tant que totalité, d'une référence idéalisée à une finalité collective synthétique, se décompose en une galaxie d'organisations particularistes fonctionnant en

réseaux, alors que l'intégration d'ensemble se recompose sur le mode systémique qui a été si bien théorisé dans toute l'œuvre de N. Luhmann. Malheureusement, Luhmann (voir notamment 1995) procède à partir du postulat, épistémologiquement et ontologiquement inconsistant, qu'il n'a jamais existé d'autre horizon à la vie sociale que celui d'une complexification croissante des interactions entre des « systèmes » purement objectifs de « traitement de l'information ». L'idéal-type virtuel de la société postmoderne se trouve ainsi projeté rétrospectivement comme prospectivement sur la totalité de l'histoire humaine.

En ce qui concerne plus particulièrement la mutation qui est en train de se réaliser dans le domaine de l'économie, c'est-à-dire à l'intérieur du système capitaliste, je la résumerai ici par cinq caractères :

Le remplacement du capitalisme entrepreneurial (schumpetérien) par le capitalisme corporatif organisé, ce qui implique que la régulation n'est plus assurée directement (sous la sanction du droit commun) par les institutions universalistes de la propriété privée, du contrat et de la responsabilité individuelle, mais selon des procédures toujours locales de gestion, de contrôle, de négociations, de prise de décision, d'évaluation des résultats, etc. qui opèrent en étant branchées directement les unes sur les autres selon le modèle systémique (il va de soi que les formes classiques du capitalisme subsistent, mais c'est comme par inertie et ce ne sont plus elles qui assurent la dynamisation continue du système et son orientation cumulative : cf. Le Goff, 1999) ;
Le passage d'une « économie de production » à une « économie de consommation » (on parle aussi de « société post-industrielle ») centrée sur les mécanismes psychologiques de la promotion « symbolique » des « marques » et la stimulation publicitaire systématique de la demande, dans le cadre qui tend à se généraliser d'une « économie des biens symboliques » (Baudrillard, 1972 et 1976) ; dans la même perspective, l'activité économique se recentre sur les activités de services plutôt que sur la production de biens ;
La substitution de l'« emploi », c'est-à-dire de la participation aux activités organisationnelles de gestion, traitement de l'information, prise de décision, etc., au « travail productif » (Pinard, 2000) ;
Le procès global de « création et d'accumulation de la valeur » n'est plus centré sur le profit réalisé dans l'activité productive (le « prélèvement de la plus-value », en termes marxistes), mais directement sur l'inflation spéculative de la valeur boursière des titres de propriété quels qu'ils soient (prolifération des « options » spéculatives et des « produits dérivés »). L'activité spéculative, avec le caractère exponentiel et le principe d'incertitude (gambling) qui lui sont propres, n'est plus au service de la circulation du capital, elle est devenue en tant que telle le mode essentiel de sa formation et de son accumulation (Freitag et Pineault, 1999) ;
Cette transformation fait appel à un nouveau type de « sujet fonctionnel » et « fractionné » (the divided self) qui s'oppose au sujet moderne unifié qui avait révolutionné la société traditionnelle en s'identifiant à une raison transcendantale universaliste, tant cognitive que normative (éthique) et esthétique ; le sujet qui opère dans les organisations et les systèmes est un sujet essentiellement « réactif » (qui correspond très précisément aux théories béhaviorales, à moins que ce ne soit l'inverse) ; on peut résumer cela en se référant aux types de personnalité que Riesman a décrit de manière idéale-typique dans La foule solitaire (1964 ; voir aussi Freitag, 2001) : au sujet inner directed de la modernité, qui oriente son action en suivant un « gyroscope intérieur » (le surmoi freudien), succède le sujet (ou la « personnalité ») other directed, qui s'oriente au radar en réagissant à un environnement toujours incertain auquel il est contraint de s'adapter sans cesse (cela correspond, au niveau des rapports sociaux, aux personnalités « perverses » ou « schizophrènes » dont Deleuze fait l'apologie philosophique : cf. Deleuze, 1969 et 1993 ; Deleuze et Guattari, 1972 et 1980).
Dans le sens de ce qui vient d'être dit, le principal legs du capitalisme libéral classique au système hypercapitaliste contemporain n'est pas tellement le capital accumulé (dont l'obsolescence est programmée), que la transmission idéologique de la légitimité démocratique et de l'ensemble des procédures de négociations qui en représentaient la nouvelle forme de mise en œuvre dans la société organisée (ou le réseau des organisations). Lorsque cette légitimité, de forme déjà transitoire,

aura été érodée et usée à son tour par la légitimation immédiate de l'état de fait processuel-opérationnel-systémique (principe de l'efficacité et de l'efficience) et celle des « contraintes environnementales » que celui-ci impose à toute activité humaine en tant qu'elle représente une nouvelle nature objective, à caractère intrinsèquement virtuel, alors, si cela devait arriver, on serait vraiment passé d'un mode de reproduction social et sociétal à un autre qui ne l'est plus, ce qui impliquerait aussi qu'on aurait « muté » d'une forme d'expérience existentielle à une autre et donc d'une « nature humaine » à une autre.

Il s'agit de voir maintenant ce qu'il advient structurellement, ou plutôt « systémiquement », de la culture dans cette nouvelle réalité collective. Je vais centrer l'examen des transformations culturelles dans la société contemporaine sur deux questions cruciales : celle de la nature du langage et du rapport au langage, et celle de l'art, liée au problème de l'articulation du champ culturel-symbolique avec le mode institutionnel de la reproduction sociétale, ce qui implique son rapport aux « instances » spécialisées que ce dernier avait engendrées.

Langage et identité

Je rappelle que le développement du système institutionnel dans la société moderne avait retiré au langage la fonction de reproduction sociétale qu'il assumait dans les sociétés « traditionnelles », et qui faisait coïncider virtuellement la socialité vécue dans les pratiques particulières et « quotidiennes » avec le procès de la reproduction structurelle de la société. Alors les identités spécifiques des sujets sociaux comprenaient leur mode de participation à l'identité collective. Du même coup, l'institutionnalisation avait fait éclater l'ancienne unité de langage qui, dans la société « primitive » était simplement polarisée par le « sacré » et le « profane ». On avait alors assisté à la formation progressive d'une pluralité de niveaux et de sphères linguistiques ou « communicationnels ». Le langage commun de type traditionnel avait été repoussé dans la sphère marginalisée de la « vie privée » où il subissait une segmentation corrélative à l'isolement sociétal croissant des milieux communautaires qui l'abritaient. Parallèlement le fonctionnement même du nouveau mode de reproduction avait entraîné la formation de langues « institutionnelles » de type universaliste (les langues « nationales ») dans lesquelles se reflétait l'uniformisation non seulement des modalités symboliques de rapport à la société globale (politique, économique, idéologique), mais encore des formes fondamentales du rapport au monde : objectivation de l'espace23, du temps (Lalonde, 1996), du mode d'expérience de la « réalité » et du rapport à autrui, bref, de l'ensemble des catégories existentielles. Cette langue en quelque sorte officialisée tendait alors à se présenter également en tant que langue littéraire puis que langue officielle qui se substitue au latin médiéval comme le moyen privilégié d'expression de la Haute Culture à vocation universaliste. Ainsi, une nouvelle polarisation entre langage « quotidien » et langage « littéraire » venait remplacer l'ancienne polarisation des usages profanes et sacrés du langage. Enfin, on assistait au développement de langages techniques assurant des fonctions communicationnelles spécialisées dans lesquels la dimension identitaire-expressive inhérente au langage commun tendait à s'effacer derrière une fonction spécifiquement communicationnelle (quitte à ressurgir lorsque les groupes fonctionnels tendaient à se reconstituer en communautés en se repliant sur eux-mêmes).

Si l'on excepte les langages communautaires (ou les usages communautaristes des langues universalistes, tant communes que spécialisées), le langage propre à la société institutionnalisée avait pour première caractéristique d'être essentiellement un langage de communication interindividuelle, plutôt que d'expression collective24. En lui s'opérait une abstraction formelle des sujets sociaux et des modalités de leurs interrelations. Les sujets y entraient en réciprocité et en équivalence abstraite dans la communication de représentations objectives prenant valeur de descriptions positives. Pour reprendre une expression de R. Sennett (1979) on passait donc d'un langage de « présentation » à un langage de « représentation » (voir aussi Quéré, 1982). Ce dernier était animé par un idéal d'équivalence matérielle des expériences (du « signifié ») et de transparence

ou de clarification formelle de l'expression (du « signifiant »), répondant à l'uniformisation des expériences sociales régies par un système d'institutions abstraites et générales. Cette tendance impliquait une objectivation du langage, c'est-à-dire une différenciation objective du rapport-au-langage et du rapport-au-monde-et-à-autrui25. Le langage apparaissait explicitement dans sa fonction de médiation, et cette médiation était commune à tous les sujets. Les sujets n'étaient plus dans le langage (et du même coup dans la société et dans le monde) chacun à sa place particulière : tous se plaçaient en une même position formelle devant lui, et par lui, en une même position face au monde. Ainsi, chaque sujet particulier pouvait également s'y présenter en autonomie, s'y tenir dans un a parte individuel d'où il surplombait l'ensemble de ses propres paroles, l'ensemble des actes de communication dans lesquels il s'engageait. Le sujet devenait responsable de sa communication avec les autres. On passait ainsi d'un « langage de vérité » à un « langage de véracité », où la langue n'énonçait plus une vérité immanente en même temps à elle-même et au monde, mais où elle devenait le moyen et l'espace d'un cheminement : la véracité subjective du dire devenait le mode d'accès exclusif à la vérité intersubjective26. Alors que dans la société traditionnelle les diverses identités sociales étaient constituées dans l'a priori d'une reconnaissance mutuelle des différences de condition, de statut, de fonction, de mode d'être social, et qu'elles s'emboîtaient ainsi visiblement les unes dans les autres pour constituer en leur articulation concrète une identité collective à laquelle chacun participait de manière particulière, on tendait maintenant à la formation d'une identité individuelle commune à tous dans son abstraction, et coïncidant donc immédiatement avec l'identité collective (le « sujet de droit », le « sujet économique », le « citoyen », l'« homme cultivé », etc.). Le reste, le particularisme propre à chacun, tombait dans le domaine de la « vie privée », dans le secret de l'« intimité » qui la protégeait. Ainsi l'individu autonome qui participait à la vie publique, aux activités sociales institutionnalisées, acquérait une identité abstraite, universaliste, dominée par une psychologie uniformisée, en laquelle il pouvait dans le langage comme dans la vie « publique » rencontrer de plein pied l'ensemble des autres sujets abstraits, pour prendre avec eux, en cette abstraction, la place idéale du Sujet fondateur de l'ordre social, et s'y présenter, dans la fiction rationaliste de l'idéologie dominante, comme le porteur de la légitimité. Et c'est par ailleurs revêtu d'une identité tout aussi universaliste que le même individu autonome exprimait sa subjectivité idéalisée dans la Haute Culture, soit sous la forme de l'artiste, soit sous celle de l'amateur, de l'« honnête homme », de l'« Homme cultivé », qui servaient à l'artiste de public (on sait que les abstractions étaient masculines en ce temps-là !)

Le développement de la société décisionnelle est en voie de bouleverser la structure précédente de la communication et du langage, de la subjectivité, de l'identité et de la réciprocité. La multiplication des objectifs et des procédures « excentrées » de décision et la diversification des modalités et des titres de participation aux rapports de force entraînent une décomposition progressive de l'ancienne unité formelle et abstraite du sujet universaliste, tant au niveau individuel que collectif27. Du même coup, la mise en coïncidence formelle de ces deux niveaux s'évanouit elle aussi. On vient de voir que cette mise en coïncidence était un postulat aussi bien du mode de participation politique au système institutionnel que du fonctionnement du « langage commun » de type universaliste qui s'était développé dans les sociétés régies par ce mode de reproduction. On peut rappeler ici que l'anthropologisation consiste de toute manière dans l'institution culturelle-linguistique d'une modalité ou d'une autre de la reconnaissance d'autrui comme « alter ego » (voir la « dialectique du Maître et de l'Esclave » chez Hegel, et celle du « soi » comme autrui généralisé chez G. H. Mead, 1963 ; sur le modèle lacanien, voir Clain, 1997). Cette exigence implique à son tour la référence à un système significatif commun posé comme a priori de la communication. Cette reconnaissance et cette immersion dans la médiation a priori peut être concrète (société traditionnelle) ou abstraite (société bourgeoise moderne), elle ne peut pas être inexistante sans entraîner une perte d'identité sociale synonyme de destruction de la subjectivité. Or, dans la société contemporaine, la destruction progressive du mode abstrait et universaliste de reconnaissance et d'identification n'est pas « compensée » par un retour à une structuration concrète de l'identité sociale. Elle coïncide plutôt avec un procès d'émiettement où les divers moments empiriques de la subjectivité individuelle se

trouvent contraints d'aller mendier une reconnaissance auprès d'autres moments tout aussi empiriques et désarticulés de subjectivité appartenant à d'autres supports d'identité éclatée. D'où la tentation du renfermement totalitaire d'une subjectivité concrète sur une autre, dans le couple par exemple, ou encore dans le culte de la personnalité et plus généralement dans le narcissisme (cf. Lasch, 1981). D'où la tentation aussi de faire intervenir partout des spécialistes de la « communication » pour essayer de recoller les éclats du miroir brisé. Mais l'identification intersubjective est un a priori de la communication, et pas sa résultante. Le grand déballage de la subjectivité auquel on assiste coïncide donc avec une perte de la subjectalité, dont la schizophrénie est le seuil ou la limite. Une subjectivité purement empirique, purement contingente, ne pourra jamais suffire à en constituer une autre par la reconnaissance qu'elle lui accorde ; elle ne lui fournira jamais la raison de son propre sens si elle n'est pas elle-même déjà fondée en le sien. En attendant, nous sommes tous en train de devenir des « autres » pour les « autres », par défaut de l'Autre, qui seul fournit à chacun un surplomb vis-à-vis de soi-même et d'autrui. L'Autre, le « Tiers fondateur », le miroir, le fondement de la norme et du regard commun fut toujours d'une manière ou d'une autre réifié (« Dieu », le « Devoir », la « Raison »). Le problème de la société « postmoderne », de la société qui ferait devenir adultes ses membres, est de parvenir à la suppression critique de la réification idéologique, sans renoncer à la production d'une transcendance normative fondatrice d'un a priori de socialité, d'identité, de reconnaissance, d'orientation des pratiques particulières vers la constitution d'un ordre reconnu comme commun. C'est dans ce sens que vont les recherches et les réflexions, certes encore insuffisantes, de J. Habermas, de H. G. Gadamer, de K. O. Apel, mais aussi en France celles de Deleuze ou encore de Quéré. En attendant, le langage commun sert toujours encore d'instance fondatrice, il accomplit encore cette fonction à travers les mécanismes « freudiens » de l'identification parentale et de la sublimation, mais ne le voit-on pas de plus en plus faillir à cette fonction, à mesure qu'il devient langage de manipulation, de propagande, de publicité et d'information, simple outil dans l'établissement des rapports de force et l'exercice de l'influence et du contrôle, et virtuellement, comme il l'est déjà dans certaines théories, stimulus déclencheur de réflexes conditionnés. C'est ici que prend tout son sens l'opposition qu'Alain Renaut (1989 et 1995) a dégagée entre le « sujet » et l'« individu », entre l'« autonomie » et l'« indépendance ».

Parallèlement à cet éclatement du « sujet abstrait », « institutionnel », les divers « vécus immédiats » de la « culture anthropologique » refoulée dans la vie privée refont surface précisément sous la forme des « droits » et des prétentions subjectives particulières à faire valoir dans les rapports de force, et par là, ils s'inscrivent à nouveau dans les mécanismes de la régulation sociétale (Gagné, 1992). Mais ce n'est bien sûr plus au titre d'une culture traditionnelle ayant en elle-même sa cohérence, sa suffisance, son intégrité sociétale : on a vu que cette intégrité sociétale de la culture anthropologique avait été détruite précisément par le déplacement des modalités de la reproduction sociétale au niveau institutionnel. Ainsi, à la différence des sociétés primitives ou traditionnelles, les éléments de culture primaire qui sont drainés vers les mécanismes de la régulation décisionnelle ne comportent plus de leur côté aucune modalité d'intégration normative a priori, si ce n'est au plan de la procédure. C'est donc seulement a posteriori que tous ces contenus culturels convertis en droits, en rapports de force et en décisions trouvent éventuellement la voie d'une intégration sociétale, sous l'effet d'ajustements et d'adaptations mutuels purement empiriques ou pragmatiques. On assiste ainsi à un processus de totalisation sans totalité, et c'est précisément à cela que correspond le nouveau concept technocratique de « système », auquel répond le thème de la « mort du sujet ».

À tout cela correspond une nouvelle mutation de la nature du langage impliqué dans le nouveau mode de fonctionnement et de reproduction des rapports sociaux. À la fiction de la transparence, qui fondait en même temps le modèle d'identité et le mode de participation à l'unité sociétale dans la société institutionnalisée, succède un postulat stratégique d'opacité, une suspicion de principe quant à l'existence même d'un espace de signification intersubjective (expression d'ailleurs pléonastique), dépassant les accords momentanés que réalise toute confrontation d'intérêts particuliers, sauf en situation de totale domination.

Dans ces conditions, la communication se limite à de l'échange d'« information », et le langage prend la valeur d'un simple code opérationnel dont l'intelligibilité intersubjective tend à se réduire au plus petit dénominateur commun des intérêts en présence, qui est bien sûr aussi une fonction de l'environnement. Le « sens » alors ne renvoie plus à l'a priori d'une expérience partagée, médiatisée par une mutuelle reconnaissance des identités ; il désigne directement les intérêts ou motivations spécifiées par leurs seules divergences circonstancielles (et ce sont celles-ci qui, à leur tour, servent d'unique mesure – négative – dans l'appréciation de leur éventuelle convergence tactique ou stratégique), d'un côté, et de l'autre les résultats, visés ou obtenus par le moyen de la communication agonistique (ce qui correspond à la définition pragmatique de la signification). Ces résultats peuvent alors se mesurer en terme d'« influence », c'est-à-dire de modification de l'environnement comportemental. Le schème analytique de l'influence se substitue ainsi à celui du pouvoir, qui était propre à la société institutionnalisée.

Le fonctionnement d'une telle structure implique bien sûr que les participants y disposent, chacun de son côté, d'une identité préalable, et qu'ils puissent opérer pour eux-mêmes une spécification positive de leurs intérêts et de leurs objectifs particuliers. Il faut bien, pour entrer dans la stratégie de négociation, mettre en jeu une forme ou une autre de solidarité, s'identifier à un quelconque « ingroup », qu'il s'agisse de « nous les femmes », « nous les prolétaires », « nous les patrons et les employés de l'industrie de la chaussure menacée par les importations coréennes », « nous les professeurs-chercheurs universitaires », « nous les alcooliques anonymes », « nous les diplômés de sexologie », « nous les pêcheurs de saumon de la rivière York », etc. Car le nouveau système a besoin de sujets collectifs, il en consomme de plus en plus, mais il n'en produit pas (ceux-ci résultant des « circonstances »). Ou plutôt, il ne produit que leur prolifération, résultant du fractionnement d'un sujet plus vaste, plus général, plus intégral, hérité d'avant. Il procède par distillation fractionnée, et quand cela ne suffit plus, il fait du cracking.

On peut ajouter que si le fonctionnement du système postule et exploite l'existence de modalités structurellement antérieures d'identités collectives, il sécrète aussi en son intérieur un nouveau mode compensatoire de constitution de l'identité, lequel joue en somme en son sein la même fonction que jadis l'art dans le système institutionnel. Il s'agit de la création d'identités collectives immédiates extra-discursives et infraréflexives dans la participation à une même expérience sensorielle ou sensuelle (et cette participation révèle alors elle aussi, par son besoin de ritualisation, une dépendance à l'égard des formes antérieures et proprement symboliques de constitution de l'identité). Musique, sexe, drogue, pour dire les choses grossièrement, mais ça peut être n'importe quoi d'autre, pourvu qu'il s'agisse d'un « sentir-ensemble », d'un « être-ensemble » dans le partage ou plutôt le parallélisme de la sensation, dans la mise en coïncidence passagère de l'expérience comprise comme mode immédiatement subjectif du « vécu », tantôt solipsiste, tantôt fusionnel, tantôt participatif. Alors disparaît tendanciellement toute la distance qui est impliquée dans la reconnaissance de l'altérité. Les positions adoptées par Deleuze (1993) et par Agamben (1990) lorsqu'ils parlent du « dividu » et de la « singularité quelconque » sont particulièrement symptomatiques à cet égard.

D'ailleurs, il ne s'agit pas de mettre ici tous ces « sujets » sur le même pied, ou dans le même panier. Certains viennent de loin, et c'est dans une longue histoire de répression, d'assujettissement ou de mépris que s'est formée leur « particularité », qu'ont été forgés leurs « droits ». Alors ils sont aussi capables de se subordonner toutes sortes d'autres petits sujets fragmentaires, opportunistes, occasionnels. On peut juger qu'ils sont les moments d'un universel concret potentiel, c'est-à-dire qu'ils ont une portée « révolutionnaire ». Le nouveau système a été, en tant qu'il desserrait l'étreinte de l'ancien, la condition de leur émergence ; mais il est douteux que ces sujets « révolutionnaires » puissent trouver dans les mécanismes du nouveau système leur mode d'action historique, car ils le dépassent. Ce ne sont pas des intérêts, mais des mouvements sociaux, ce ne sont pas des « droits »

mais des « exigences ». C'est en eux que s'énonce et s'ébauche une alternative non régressive au système. Eux d'ailleurs ne vivent pas des miettes du langage commun pour fonder leur identité, ils doivent s'inventer un nouveau langage, il leur faut établir un nouveau rapport à autrui, instituer un sens nouveau pour s'y « exprimer », c'est-à-dire pour parvenir à une compréhension du monde et de soi.

Mais ce n'est pas le lieu d'être optimiste ou pessimiste, ou encore tantôt l'un tantôt l'autre. On peut constater que le nouveau mode de régulation de la société « libère » des identités refoulées ou réprimées par la société institutionnelle et son universalisme abstrait et formel, et que par ailleurs il en produit lui-même toutes sortes de nouvelles, par fractionnement. Seul un choix normatif a priori permet de juger de leur authenticité respective, de leur « valeur de libération ». En attendant on peut constater aussi que le système les consomme, les uns comme les autres, dans la mesure même où ils acceptent de participer, car ils se condamnent alors à n'être plus que des « variables comportementales » pour les autres participants, et de telles variables ne sauraient créer un monde commun. De toutes ces variables et, en autant qu'elles s'acceptent comme telles, le perfectionnement des moyens informatiques, programmatiques et prévisionnels parviendra tôt ou tard à réduire le « degré d'imprévisibilité », c'est-à-dire le caractère identitaire et subjectif. C'est ce qu'on a appelé d'un mot déjà ancien la « récupération ». La théorie luhmannienne a déjà annoncé ce qui est l'idéal de la pratique : la fermeture, « en temps réel », de toutes les boucles de rétroaction les unes sur les autres. Alors, le système de la décision aurait, en atteignant sa perfection, consacré la disparition des « décideurs » ; il aurait jeté sa lumière blanche dans toutes les « boîtes noires ». Ce qui veut dire aussi du point de vue des sujets : noyé toutes les consciences dans sa nuit.

Cette « description » n'a certes rien à voir avec la « réalité contemporaine ». Elle voulait seulement y repérer une logique de développement, sachant parfaitement qu'une telle logique ne parviendra jamais à son terme, qui serait la destruction même du type d'objet auquel elle s'applique. De même, l'analyse refuse ici de faire une distinction de principe entre la « réalité » et ses « représentations ». Ces dernières, en effet, non seulement « font partie de la réalité » (ce que personne ne saurait contester), mais encore elles l'expriment, et cette « expression » ne se perd dans aucun nuage, ne se dissipe dans aucun ciel : elle agit en régissant, normativement et techniquement, des actions pratiques, en leur conférant une orientation. Sinon, pourquoi enseignerait-on les « sciences sociales », et pourquoi, parmi toutes ces sciences, celles touchant au « management » (de n'importe quoi, de n'importe quelle façon) seraient-elles les plus prospères ? Avant, on touchait à la société par le droit, l'économie, l'histoire, la littérature, les beaux-arts et la rhétorique. Mais où sont les sciences et les arts d'antan ?

Le développement de la société institutionnalisée avait donc fait éclater l'ancienne unité synthétique et synthétisante de la culture anthropologique ; d'un côté il avait entraîné la formation d'un « langage commun » à caractère universaliste et individualiste, médiatisant le rapport des pratiques concrètes aux institutions au niveau des pratiques, et jouant à l'égard des institutions elles-mêmes (politiques, économiques, scientifiques – c'est-à-dire alors « épistémologiques ») le rôle d'un métalangage adéquat, notamment en leur procurant un modèle formel et universaliste d'identité et de subjectivité correspondant à leur mode opératoire abstrait. De l'autre côté, il avait suscité la constitution d'une Haute Culture de compensation, à caractère non pas opérationnel mais idéal.

Dans son procès même de constitution, le langage commun s'était différencié en même temps des langages anthropologiques repliés dans les segments communautaires de la « vie privée », et des langages techniques propres aux diverses instances spécifiques de la pratique institutionnalisée. On vient de voir que le principal effet du développement du mode de reproduction décisionnel sur le plan culturel général était une tendance à l'abolition de cette différenciation « verticale » des langages directement impliqués dans les pratiques fonctionnelles de la société, et que cette abolition ne conduisait pas à la reconstitution d'un langage synthétique polarisé autour d'une identité

collective unifiée et assurant lui-même une fonction de totalisation significative des pratiques sociales, elle entraînait au contraire une fragmentation opérationnelle « horizontale » indéfinie de l'unité synthétique du langage commun, ainsi que des identités subjectives et des champs de référence objective ou existentielle qu'il comporte. Dans ce sens-là, l'image du « village » ou de la « tribu » est une image radicalement fausse pour désigner la nature de la nouvelle réalité globalisée, et en tant du moins qu'elle renferme l'idée de communauté. La nouvelle société tend certes à la formation de nouvelles communautés de compensation, que ce soit le « couple » – qui dès lors s'oppose à l'institution du « mariage » beaucoup plus qu'il ne la réalise – ou toutes les variétés de « communes », de « sectes », etc. Mais les nouvelles communautés compensatoires prolifèrent elles aussi à titre de segments ou de fragments de la nouvelle société ; elles n'y représentent plus une strate sousjacente et refoulée de socialité, comme dans la société institutionnalisée qui pouvait encore y puiser (comme dans le concept habermassien des « réserves non renouvelables de tradition ») le contenu de son abstraction formelle de la subjectivité. Quant au « village planétaire », il n'est rien d'autre qu'un nom donné à l'homogénéisation sémantique produite par la mobilisation dans les médias des éléments disjoints de la culture fragmentée : « le message, c'est le média », disait justement McLuhan. À la limite, chaque élément symbolique de la culture pulvérisée par les procédés d'objectivation, de manipulation et de mobilisation instrumentales tend à devenir singulièrement un emblème ou un substitut de la totalité, équivalent à tous les autres. Mais il s'agit alors d'une totalité sans structure qui ne connaît plus que des variations d'intensité dans la manière d'être présentée et consommée symboliquement. On sait d'ailleurs à quel point le « langage freak » peut, à cet égard, ressembler au langage publicitaire et au langage de propagande, bref au langage totalitaire : il est dominé par la fonction d'expression de l'intensité.

À cette fin, le langage propre à la nouvelle société consomme bien sûr toutes sortes de thèmes sémantiques différenciés, à caractère expérienciel et existentiel, mais c'est seulement en fonction de leur aptitude à servir de support à l'expression d'un rapport d'intensité existentielle objectivement indifférenciée. Toute différenciation significative, qualitative, sémantique entre les thèmes ainsi utilisés tend donc à être absorbée, consommée. Et c'est dans ce sens que la « société de consommation » consomme de plus en plus de symbolisme : exactement comme un moteur consomme de l'essence. Elle doit donc aussi quelque part puiser dans les « réserves », exploiter des « gisements » de symboles fossilisés. Pour ce qui est de l'intensité, il lui faut par ailleurs puiser massivement dans les réservoirs ou les sources d'énergie existentielle, présocialisée, préœdipienne, dans la « libido » et ses divers substituts instinctuels mis en vedette ou à contribution par les nouvelles bio-sociologies. Or, tant que la consommation d'énergie existentielle s'exerce encore d'une manière tant soit peu « humaine », elle implique une consommation parallèle de symboles, c'est-à-dire de différenciations sémantiques, et c'est donc de ce côté-là que les réserves paraissent être, de prime abord, le moins renouvelables dans le mode de fonctionnement propre à la nouvelle société.

Cette indifférenciation sémantique des contenus existentiels permet alors au langage, vidé de tout contenu référentiel, de prendre la valeur d'un code purement formel, d'un instrument de production ou de transfert d'« informations » quelconques (Zijderveld, 1981). Le « langage commun » de la société tend ainsi à ressembler effectivement à l'objet que décrivent déjà formellement les théories modernes de la communication28 et de l'information, qui font abstraction de la fonction référentielle ou existentielle du langage, en vertu de laquelle une « information » n'a de sens que comme signification de quelque chose pour quelqu'un qui se situe en réciprocité avec quelqu'un d'autre.

L'art immédiat

C'est en procédant au même genre d'extrapolation que je vais maintenant examiner la transformation de la « Haute Culture » dans la société décisionnelle, en me contentant de quelques observations au sujet de l'art. D'un côté, il s'agit alors d'examiner ce que devient « l'art lui-même »,

c'est-à-dire ce qui se présente encore directement sous la couverture du concept, ou du moins en prolongement direct de la tradition à laquelle ce concept renvoie (fût-ce par une cascade de « ruptures », en autant que ces ruptures se présentent comme des ruptures effectuées dans l'art). Mais d'un autre côté, il faudra s'interroger également sur la nature de ce qui s'annonce ou s'ébauche, non plus directement dans le lieu de l'art, mais en substitution ou en compensation de sa disparition, de sa progressive perte de sens (social). Je me contenterai d'esquisser ici deux hypothèses d'interprétation tout à fait schématiques.

La première est que l'art perd progressivement sa signification sociétale classique, qui tenait à sa valeur de compensation, puisqu'il proposait un mode unifié et idéalisé de réalisation de la nouvelle dimension expressive de la pratique existentielle, et de l'identité concrète qui lui est associée. Il tend alors à se faire réintégrer dans le système de fonctionnement de la société au titre de simple pratique spécialisée et segmentée, qui peut entrer en interrelation directe avec les autres pratiques de même statut. Ce procès correspond à la destruction progressive du caractère universaliste des régulations institutionnelles. L'expressivité reflue et se diffuse alors à nouveau dans chaque pratique fonctionnelle particulière dans la mesure où c'est par le biais des procédures excentrées de négociation et de décisions que ces pratiques viennent s'intégrer empiriquement dans la structure ou le fonctionnement d'ensemble de la société. On peut se contenter ici de rappeler le schéma des droits, des rapports de force, des prises de décision, et l'éclatement des identités qu'il implique. Dès lors, la dimension expressive-identitaire n'est plus exclue du fonctionnement régulier de la société pour être sublimée dans l'art ; on assiste au contraire, comme on l'a dit, à sa « libération » par fragmentation (la « désublimation répressive » de Marcuse). Mais, parallèlement, les diverses pratiques artistiques tombent directement dans le champ des rapports de force et des procédures décisionnelles, et ceci d'autant plus aisément qu'ayant perdu leur légitimité ou leur évidence sémantique immédiate, elles doivent d'une manière croissante s'adresser aux instances décisionnelles bureaucratiques et technocratiques pour assurer leur survie et même leur identité. Paradoxalement, la survie des « artistes » se fait alors au détriment de la survie de l'art compris dans son sens spécifique. Ainsi, le concept d'« art » se dissout dans celui de « milieux artistiques », exactement comme le concept de science se dissout dans celui de « pratique scientifique », ou de « milieux de la recherche », tant dans la théorie kuhnienne que dans la pratique bureaucratique et technocratique. La seule différence est alors que dans ce deuxième cas, il ne s'agit pas d'assurer une survie menacée, mais plutôt de conquérir et de consolider des positions privilégiées dans les réseaux de rapports de force. Les « chercheurs » consomment donc d'une manière de plus en plus extensive la substance légitimante des concepts de « science » et de « scientificité », comme les artistes consomment celle de l'« art ».

Pour l'« art qui se veut de l'art », cette perte de substance sociale de l'Art a un effet direct sur la pratique : c'est qu'elle se trouve condamnée à polariser toutes ses intentions et à consacrer toute son énergie à l'affirmation, à l'exposition, à la démonstration de sa propre nature d'« être-de-l'art », c'est-à-dire de ne pas paraître ce qu'elle devient : une pratique particulière parmi toutes les autres (un « groupe de pression », une identité particulariste porteuse de droits, ou encore un moyen publicitaire servant à la promotion d'identités fragmentées ou de « produits symboliques »). En deux mots, l'art devient narcissique, puis exhibitionniste. Parallèlement, l'art qui fut toujours « formel », puisqu'il consiste en une manifestation et une appréhension critiques de la forme expressive, devient « formaliste », dévoré par l'obsession de l'exhibition de sa spécificité formelle, qu'il ne parvient plus à démontrer que par le redoublement indéfini, et à la limite frénétique, de sa différence, une différence que seul peut manifester le renouvellement continuel de sa forme dans le procès de la différance, au sens de Derrida. L'art classique était par définition un art de tradition, de synthèse, de transposition et de « renouveau » (par opposition à la recherche du « nouveau » et de l'« originalité » caractéristique de l'« art moderne », c'est-à-dire de l'art de transition à la postmodernité). L'art moderne est, également par définition, c'est-à-dire en raison de sa position structurelle, un « art nouveau », un art de rupture, un art qui ne s'entretient comme art qu'en accomplissant un

renouvellement incessant des critères de l'art : il n'y a d'art que par artifice, il n'y a d'art que d'« avant-garde ». À la limite (encore une fois) il n'y a plus de « création » que dans l'acte de ce déplacement, que dans la capacité de se faire voir et d'être vu « ailleurs ». Un tel processus dévore bien sûr les prémisses qui lui donnent sens, ou plutôt qui accrochent son mouvement dans une place significative. Car il n'y a de sens que relativement à une tradition ou au contraire que par référence à une idéalité fixe. Or l'art moderne ne parvient plus à former lui-même, de lui-même, aucune tradition, ni à se définir aucun idéal formel qui serve d'horizon commun aux pratiques particulières, et les sauts par lesquels il s'efforce de se démarquer de plus en plus vite de soi-même sont nécessairement de plus en plus courts29. Ce ne sont donc pas – essentiellement – les médias, la publicité, la mercantilisation qui « dénaturent » l'art, en quelque sorte de l'extérieur. L'art vient de lui-même se présenter dans leur champ pour y subir leur réduction, et il le fait d'autant mieux et d'autant plus vite qu'il tend plus à rester de l'art, à maintenir et à affirmer son identité par sa différence. Car il est alors condamné à inscrire directement cette différence dans la société sous la forme d'une continuelle « différance » par rapport à lui-même, exploitant systématiquement un mécanisme analogue à celui de la persistance rétinienne pour manifester son existence à travers ses déplacements continuels. C'est alors qu'il se transforme en message ponctuel, en autopromotion continue, en publicité et propagande, en art de choquer, de surprendre pour imposer dans la surprise et par surprise son identité. Et c'est ainsi de lui-même qu'il réduit son « public » à n'être plus que systèmes de motivations, et sa propre action, manipulation. « Provocation », « subversion » = intégration. La « récupération » ne récupère en somme qu'une bonne intention !

Seul un examen beaucoup plus attentif pourrait montrer comment ce procès se développe à travers ce qu'on appelle l'« histoire de l'art moderne » (une analyse plus poussée de l'art est présentée dans Freitag, 1996e), selon une accélération continue dans laquelle s'exprime précisément son mode opératoire spécifique. Il faut ici se contenter de dégager certains aspects purement formels de ce procès, qui touchent à la transformation du statut du « faire » artistique, de l'« œuvre », et de leur rapport. En gros, je voudrais soutenir l'hypothèse que c'est en vertu d'une même logique qu'on est passé de l'œuvre représentative à l'œuvre formaliste ou abstraite, puis de celle-ci à l'exhibition directe, immédiate, du geste « créatif ». Et il faudrait encore ajouter : de l'exhibition de ce geste à la formulation de son intention30, et enfin à la pure monstration de son incapacité.

De la moindre activité de perception aux productions intentionnelles les plus élaborées symboliquement et techniquement, l'activité pratique ou spéculative projette toujours sa propre forme sur son objet, et dans ce sens, « faire » est toujours « se réaliser » et « se reproduire », « connaître » est toujours « se reconnaître ». De plus, lorsqu'il s'agit d'une activité symbolisée, la réalisation de soi et la reconnaissance de soi se fait toujours « dans le miroir de l'autre » : toute expression se produit dans un champ d'identité commun, elle reproduit et développe ce champ commun. Cet effet d'auto-réalisation et de reconnaissance de l'identité correspond à la dimension esthétique comprise alors comme un moment épistémique et ontologique31.

Le développement de la société bourgeoise (avec la séparation de la valeur d'usage et de la valeur d'échange, la transformation du « faire » artisanal synthétiquement expressif et instrumental en « travail » exclusivement instrumental, assujetti en même temps au « besoin » et aux conditions formelles, institutionnalisées, de la propriété et du marché) a rompu ce lien immanent entre production et réalisation de soi, entre connaissance pratique et reconnaissance objectivée de l'identité. Bien plus, c'est la réciprocité de l'identité individuelle et de l'identité collective dans le champ d'une médiation symbolique commune qui se trouve rompue dans une pratique collective qui n'actualise plus la culture communautaire, mais obéit à des « régulations » abstraites et extériorisées, et auxquelles ne correspond plus, subjectivement, que le concept formel d'« intérêt ». En devenant « travail », le « faire » perd donc sa portée épistémique et ontologique. Il devient aliéné à mesure que sa valeur constitutive et constituante se trouve réduite à sa pure instrumentalité. C'est alors, on l'a vu, cette « dimension perdue » que l'art prend sur soi de réaliser, et il ne peut le faire

que de manière distincte, séparée. Mais du même coup, c'est aussi la première fois que dans l'art ainsi compris au sens moderne, la dimension esthétique de la pratique est explicitée, et accomplie de manière « réflexive » et « critique ». L'art apparaît ou se présente donc comme une « épistémologie » de l'action pratique.

Si l'art, au sens classique, est ainsi la recherche et la production réflexives, systématiques, de l'effet esthétique, c'est-à-dire de la reconnaissance de soi et de la réalisation de soi dans l'œuvre comprise comme création, et non comme simple reproduction d'une forme qui posséderait en elle-même son identité, sa nécessité et sa pérennité, il est du même coup auto-création de soi et objectivation de soi, et dans ce sens, il n'est pas déplacé de dire, en accord avec les définitions théologiques de ce concept, que l'art est « divin ». C'est dans l'art, plutôt que par le travail, que l'humanité accomplit sa définition d'« être générique » et qu'elle « ramène sur terre » sa propre « divinité », projetée dans le ciel. L'art, moment « épistémologique » de la pratique, est donc aussi le moment fondamental de la critique de l'idéologie. Seulement cette critique, si elle ne fut pas, dans l'art comme art, projetée au-dehors, fut néanmoins « faite à côté ». De telle manière qu'elle ne changeait rien à l'aliénation réelle, pratique, quotidienne de la vie vécue comme vie de travail, assujettie au besoin et à la domination. L'art ne parvenait pas à « changer la vie », il ne faisait que compenser la misère de la vie et du sujet réels par la splendeur d'une vie et d'un sujet idéaux.

L'art consiste donc à faire voir, à montrer le « faire » dans l'œuvre (et non à satisfaire le besoin par l'utilité du produit) ; il consiste à faire entendre, dans le récit, le « dire » (et non à transmettre de l'« information », en quoi consisterait ce qui est dit, comme message). L'art fait voir et écouter la manière de voir et de dire, de faire et d'entendre. En ceci, il convie une subjectivité à partager l'intimité d'une autre, à la reconnaître dans l'acte où elle s'exprime et se reconnaît soi-même. L'art postule donc l'existence de l'identité et de la reconnaissance qui la fonde, tout en déployant ce postulat de manière pratique, en l'enrichissant de contenus concrets indéfiniment renouvelables, en le mettant en acte, c'est-à-dire en œuvre. C'est la condition de son sens social, puisque seule la certitude d'une identité a priori fait que l'expression d'un sujet peut devenir une œuvre pour autrui. Or c'est à ce niveau essentiel que le développement de la société postmoderne tend à supprimer l'espace social et sémantique de l'art, puisqu'il fragmente les identités et réduit les sujets aux moments empiriques sous le mode desquels ils sont convoqués dans les procédures décisionnelles, en tant que porteurs de droits et supports de rapports de force circonstanciels. L'art alors perd son « sens » social, il devient lui-même moment créateur du sujet et de son identité, et c'est à l'égard de leur existence problématique que l'œuvre redevient instrumentale. L'art cesse d'être expression du sujet pour devenir quête angoissée de l'identité.

L'artiste, au sens moderne ou classique, était par définition un sujet réflexif, non machinal. C'est la forme subjective de son faire qu'il exprimait dans l'œuvre, qu'il rendait visible par le style. À mesure qu'il perd la certitude a priori de son identité, l'artiste ne peut plus se contenter de s'exprimer d'une manière confiante et en quelque sorte naïve, dans le style de l'œuvre. Par le style, il doit tout d'abord tenter de démontrer ou d'afficher sa propre identité de sujet créateur. De ce fait, l'artiste est d'abord conduit à mettre de plus en plus fortement l'accent sur le style, puis sur la différence de style où s'affirme son identité de sujet créateur. Le style tend ainsi progressivement à manger l'œuvre, avant de se dévorer lui-même, puisque la « différance » même qui fonde le style implique une stabilité dans la référence formelle. L'art finit par se disperser lui-même dans l'altérité insignifiante de ses manifestations.

On a donc assisté à un retournement progressif du rapport expressif qui fondait l'art classique. L'œuvre, en tant que support de l'expression stylistique, finit par devenir contingente et même à la limite superflue. Elle devient l'obstacle spécifique que l'art se doit de vaincre s'il veut s'affirmer comme pure création de formes, et par là attester l'identité à elle-même d'une pure subjectivité qui n'a plus d'autre fondement ni d'autre expression que l'acte absolu de la création. Et comme une «

forme pure » ne peut être qu'une pure variation de forme, l'art doit se faire jeu de forme : il doit devenir purement formaliste.

C'est d'ailleurs en vertu de la même logique que l'art moderne s'est orienté d'un côté vers le formalisme abstrait, qui a pour idéal l'immatérialité de l'objet, l'arbitraire subjectif le plus complet, et qu'il tend aussi d'un autre côté vers l'hyperréalisme. Car c'est alors par la trivialité même des objets dont s'empare l'artiste que la matérialité propre à ceux-ci se trouve annulée, et qu'ils peuvent alors laisser apparaître, comme en transparence, le pur acte subjectif de leur déplacement d'un espace social (fonctionnel) dans un autre (expressif). Alors l'objet n'a plus d'autre fonction que de montrer, si l'on peut dire, le geste qui le montre. La forme même de ce geste devient alors « immatérielle » : une pure intention, ou un pur pouvoir32, dont l'efficacité ne se démontre plus que dans le comportement ou l'attitude du « spectateur ».

C'est donc naturellement que l'art moderne a été amené à déborder hors de l'acte qui consiste à montrer ou à révéler le faire dans l'objet (par le style), dans un nouvel acte qui consiste à montrer le geste de montrer l'objet, etc. On assiste ainsi à cette fuite en avant de l'« Avant-garde », qui est en réalité l'arrière-garde qui s'efforce de maintenir à tout prix dans la société moderne la « place », le « lieu » de l'art classique, et donc de protéger l'art contre la disparition de son concept. Dans ce sens, on peut dire aussi que l'art moderne n'a fait qu'épurer l'intention classique de l'art, qu'il s'est épuré de tout ce qui, dans l'art, n'était pas strictement le propre de l'art, son moment spécifique. L'art moderne veut faire du moment esthétique une réalité autosuffisante, un acte en soi où se constituerait immédiatement un sujet auquel toute identité antérieure aurait été retirée ou déniée. Seulement, on a vu que l'art tenait ce qui lui était propre d'un éclatement de l'unité épistémique de l'action humaine, de la pratique sociale symbolique. La dimension de l'expressivité n'est pas autoconsistante. Elle postule l'existence d'un sujet, de sa reconnaissance par autrui, et d'une médiation symbolique qui transcende leur rapport. L'art lorsqu'il veut répondre à la disparition de l'identité subjective dans les rapports sociaux fonctionnels complètement objectifiés en devenant pur acte de constitution de la subjectivité perd donc tout contenu ; il n'est plus, relativement à son concept, qu'une ligne de fuite, un moment de disparition.

La nécessité du renouvellement incessant du style détruit le style, la recherche de la spécificité formelle supprime tous les critères qui permettaient de juger, non seulement de la valeur d'une œuvre, mais de sa nature d'œuvre. Le critère ultime devient l'intention et la capacité de la faire reconnaître directement. Être artiste devient ainsi un « état intentionnel », qui fonde un « droit à la reconnaissance » qui est à son tour mobilisé dans des « rapports de force ».

Ainsi l'artiste, qui n'est plus reconnaissable dans son œuvre doit se faire reconnaître dans sa personne, à travers une démarche promotionnelle, publicitaire et exhibitionniste qui tombe directement dans le champ des mécanismes régulateurs de la nouvelle société. Par le biais du « curriculum », la reconnaissance devient autocumulative, surtout lorsqu'elle est conférée par les organismes bureau-technocratiques qui interviennent de plus en plus nombreux dans la gestion du champ culturel33.

Ainsi, partant d'une « culture » qui se voulait synthèse de toute l'expérience sociale et humaine dans l'intégration et l'harmonisation de ses diverses médiations (toutes les « cultures », tous les « langages », toutes les techniques expressives, tous les symbolismes…), et au cœur de laquelle se présentait l'expérience synthétique suprême de l'Art, on est allé progressivement, à travers toute l'histoire de l'art moderne, vers l'art immédiat : immédiateté de l'expérience sensorielle subjective, immédiateté de la scène et du sujet capté par l'attention esthétique, immédiateté des moyens et des formes d'expression, immédiateté de l'imaginaire « onirique », immédiateté enfin de l'acte de conception spontanée et de l'intention excluant toute réalisation34. De cette façon, l'art formaliste, l'art abstrait en vient à récuser les unes après les autres les médiations de la représentation

commune, l'inertie des formes de représentation et de conceptualisation quotidiennes et donc tous les objets, les thèmes, les sujets pré-construits par des visions, des intérêts ou des traditions dans lesquels il ne voit plus que des obstacles à la liberté du sujet créateur de formes pures (il y a ici un parallélisme à faire avec la théorie des « obstacles épistémologiques », qui comporte la même récusation de l'expérience et du langage communs au nom de la spécificité scientifique). On a dit que d'une certaine façon cela ne faisait que prolonger dans ses extrêmes conséquences la position spécifique de l'art classique, son « a-fonctionnalisme » compensatoire et polémique. Mais pour l'art classique, le « monde » restait donné, en même temps que le sujet et son unité transcendantale. Ils n'avaient fait que se diviser ou qu'être refoulés par la pratique instrumentale de la société institutionnalisée, et il ne s'agissait donc que d'en reconstituer et en exprimer l'unité dans un « autre lieu ». L'art classique protestait contre l'éclatement de l'unité de la médiation, mais il postulait la possibilité de cette unité. Pour l'art moderne, au contraire, cet éclatement est devenu irrémédiable, sans espoir : tout langage est devenu arbitraire. C'est pourquoi son « hyper-subjectivisme » et son « hyper-objectivisme » ont abandonné toute visée de synthèse objective et subjective, de l'expression de l'identité du sujet et de la description du monde. Il ne s'agit plus que de capter, dans leur surgissement en quelque sorte aléatoire et sans prétendre les fixer en un « sens », des moments désintégrés de pure subjectivité et/ou de pure objectivité (impressionnisme/expressionnisme). L'acte pur devient événement pur. L'art classique prétendait reconstituer l'unité ontologique du monde de l'expérience, du sujet et de l'objet ; l'art moderne proclame au contraire et assume orgueilleusement ou cyniquement l'éclatement de cette unité, l'impossibilité d'une ontologie et d'une sémantique. Dans ce sens, il se fait reflet, non plus renversé mais direct, de la société postmoderne. Il s'intègre directement, pratiquement et idéologiquement, dans son mode spécifique de fonctionnement et de reproduction. L'unité de référence de l'univers culturel ayant éclaté, chaque manifestation artistique n'est plus qu'un événement, qu'un fait isolé ; plus il se veut « provocateur » et « subversif » dans l'affirmation de cette factualité brute, et plus il assume lui-même cette forme publicitaire par laquelle il s'intègre dans le nouveau mode de reproduction.

Fragmentation de la « culture commune » propre à la société institutionnalisée, épuisement et intégration des manifestations éparses de la « Haute Culture », ces deux mouvements structurels se rejoignent donc dans le melting-pot de la nouvelle « a-culture » propre à la société « ex-centrée », décisionnelle et pragmatique : c'est ce qu'on appelle la « culture de masse ». Ces deux tendances, et leur fusion, correspondent au déclin de la socialité proprement dite dans la société, tant sous sa forme « primaire » de la régulation culturelle-symbolique des pratiques, que sous sa forme secondaire de la régulation politico-institutionnelle et de sa légitimation idéologique. Ces deux modes de régulation impliquaient directement le sujet social et son identité, ce qui n'est plus le cas avec les nouvelles régulations décisionnelles, qui comportent une pure et simple objectivation des mécanismes « opérationnels » par lesquels s'opère pragmatiquement l'unification systémique de la société.

L'idée de « système » se substitue ainsi à celle de « structure », une unité sous-jacente, dont les « mécanismes » constitutifs ne sont accessibles qu'à un observateur extérieur, et qui assume une fonction transcendantale à l'égard des pratiques particulières, qu'elle régit et dans lesquelles elle se reproduit. Concrètement, la « structure » désigne alors l'unité a priori des médiations des pratiques sociales. Or, avec l'aide idéologique et pratique des sciences sociales « technocratiques », la nouvelle société systémique tend précisément à étaler à la surface l'ensemble de ses médiations, qui deviennent directement objets de décisions et de contrôle, de « manipulations », en tant que procédures opérationnelles objectifiées et transparentes. Du même coup, la « société » perd toute valeur normative à l'égard des pratiques particulières ; ce ne sont plus celles-ci qui la « reproduisent » comme dans les sociétés antérieures. Elle devient au contraire elle-même la résultante de leurs interrelations empiriques. Les pratiques sociales échappent ainsi à tout principe d'unité transcendantale, elles ne renvoient plus qu'à une multitude de subjectivités individuelles et collectives partielles et circonstancielles. C'est donc le concept même de « société » qui tend à

s'effacer aussi bien de la théorie que de la pratique, aussi bien de la conscience commune que des sciences sociales (les relations systémiques dont ces dernières s'occupent ne sont plus appelées « sociales » que par habitude). Si alors la « culture » tend à disparaître, avec ou sans majuscule, c'est d'abord parce que la société disparaît en tant qu'universel concret, et qu'elle ne disparaît pas en « se cachant », mais bien en se dévoilant complètement, et en perdant du même coup son caractère d'a priori (Durkheim avait déjà compris que tous les a priori sont des représentations réifiées de la société, mais il n'avait pas vu que, dialectiquement, la société ne trouve son unité que dans ces projections, et non, comme l'organisme, dans le fait du fonctionnement).

CONCLUSION : DE LA « POLITIQUE DES INTÉRÊTS » À UNE « ESTHÉTIQUE DE L'IDENTITÉ », OU LA NOUVELLE CULTURE DES MOUVEMENTS SOCIAUX

Jusqu'à présent, les transformations de la culture ont été observées à travers les concepts classiques de la culture humaniste et de la culture anthropologique : ce qu'on observe alors, dans la société contemporaine, prend l'allure d'une ligne de fuite. Cependant, on n'assiste pas seulement dans la réalité à une dégradation ou un effritement des formes traditionnelles de la culture dans la « culture de masse », il s'y produit aussi la genèse, ou la gestation, d'une problématique culturelle nouvelle, qu'il s'agirait de comprendre en se plaçant du point de vue de ses tâches et de ses intentions propres. C'est ce nouvel espace culturel que je vais, pour conclure, essayer de cerner très brièvement (son « étude » plus approfondie devrait faire l'objet d'une recherche tout aussi extensive que celle qui touche ici à sa fin, et qui lui aurait alors servi seulement de prolégomènes).

Laissant de côté toute prétention de démonstration empirique, je me contenterai d'expliciter conceptuellement la portée socio-historique et épistémique de la thèse suivante : si la « culture » comprise selon ses deux acceptions classiques tend à perdre son identité spécifique et sa cohésion objective dans la société contemporaine, cela ne signifie pas que le « problème de la culture » y soit progressivement marginalisé, ou qu'il soit en voie de se dissoudre irrémédiablement dans les nouvelles procédures technocratiques de gestion des rapports sociaux. Au contraire, les luttes sociales prennent pour la première fois dans notre société un caractère primordialement « culturel » aussi bien dans leurs objectifs que dans leurs formes de mobilisation et d'expression, conférant du même coup à cet ancien concept une signification nouvelle et radicale : il s'agit désormais de la production réflexive de la socialité, c'est-à-dire de l'identité sociale et de la normativité, ou de la finalité de la société. Face à l'estompement progressif des identifications fondées sur une transcendance réifiée (les idéologies au sens classique), et par opposition à la pseudo-transcendantalisation de l'état de fait que comporte le développement des mécanismes excentrés de gestion de la société et de la socialité, les nouveaux mouvements sociaux développent une problématique de la production réflexive de la transcendance normative fondatrice de la socialité, en tant qu'elle est l'expression d'une identité subjective synthétique, intégrale, a priori, et néanmoins « inaliénable », c'est-à-dire appartenant de manière originelle et ultime aux sujets sociaux concrets compris dans la dimension de leur propre procès d'auto-production historique. Le sujet historique se « surplombe » alors lui-même en se saisissant dans la perspective de sa propre historicité, qui implique celle de la « réciprocité à autrui » et de l'appartenance-au-monde, de la « reconnaissance de soi dans le monde ».

Je voudrais conclure en clarifiant simplement les propositions précédentes, selon les quatre plans suivants :

- la spécificité des nouveaux mouvements sociaux ;
- la « transcendance utopique » ;
- l'« esthétique de l'identité » et la production du sens ;
- le bien et le mal.

a) On peut considérer que le mouvement des femmes représente le prototype des mouvements sociaux dont toute une efflorescence est née depuis les années cinquante : écologisme, mouvements nationalitaires et ethnico-culturels, mouvements régionalistes, mouvements locaux, mouvement homosexuel, mais aussi contre-culture, pédagogie antiautoritaire, anti-psychiatrie, critique institutionnelle, etc. Ces mouvements comportent généralement quatre dimensions, mais seules la première et la dernière expriment leur spécificité.

Tout d'abord, ils trouvent (ou du moins cherchent, ou exhibent) leur ancrage dans une identité socioculturelle – parfois présentée d'ailleurs comme une identité biologique ou psychobiologique, conformément à une pente assez commune de l'idéologie scientiste actuelle. Le concept de culture anthropologique permet alors de spécifier la nature de ce fondement, à ceci près qu'il s'agit ici d'une référence à une identité réprimée, refoulée, ignorée dans les formes antérieures de société et de socialité. Dès lors, l'affirmation de l'identité prend valeur de rupture et de mobilisation réflexive, elle acquiert un caractère « politique », tout en modifiant profondément le sens du concept. Les nouveaux mouvements sociaux se présentent ainsi comme la « libération » d'une « identité silencieuse » et c'est pourquoi ils prennent d'abord la forme de mouvements expressifs où la « prise de parole » et la « manifestation » acquièrent la valeur d'actions stratégiques essentielles (la traditionnelle « manif » prend donc elle aussi un sens nouveau).

Par cet appel à l'identité et par sa mise en jeu ou sa mise en scène politique et historique, les nouveaux mouvements se démarquent formellement des mouvements politiques traditionnels. Ces derniers étaient fondés sur des intérêts liés à des modes formels de participation aux conditions fonctionnelles-structurelles de la société. Ils possédaient donc un caractère instrumental et non pas d'abord expressif.

La nature des « identités » auxquelles peuvent se référer les nouveaux mouvements est extrêmement variée. Elle peut aller de « nous les habitants de la planète » – et inclure donc une identification à l'ensemble des êtres vivants, comme dans les mouvements écologiques et anti-atomiques – à toutes sortes d'identités « de rejet » comme « nous les vieux », « nous les malades », « nous les mourants » – ou du moins nous qui serons appelés à faire l'expérience de l'agonie et de la mort – « nous les gros, les laids, les surdoués », en passant bien sûr par la plus riche d'entre elles, la plus constante de toute : la « moitié du ciel ». Mais toujours s'affirme dans l'identité affirmée une « dimension de l'humanitude », plutôt qu'un simple ensemble d'intérêts particuliers, et c'est en cela que les nouveaux mouvements dépassent le modèle historique des « groupes d'intérêts ».

La plupart des nouveaux mouvements comportent cependant une dimension revendicative classique, qui s'énonce en termes d'objectifs politiques universalistes. Ces revendications peuvent alors être comprises dans le prolongement de la problématique politique bourgeoise-libérale, comme une « politique de rattrapage » exigeant la réalisation effective des principes bourgeois de l'égalité formelle et de l'autonomie des individus compris dans le cadre d'un modèle formel, abstrait, universaliste d'identité subjective. Dans les luttes des femmes, cette dimension s'exprime par exemple par les revendications de pleine personnalité juridique, civile et politique, d'égalité économique, de protection face à la violence, etc.

Troisièmement, tous ces mouvements se présentent dans le contexte technico-idéologique de la nouvelle société, et se font donc aspirer plus ou moins dans ses procédures spécifiques de régulation. Ils tendent alors à se fractionner eux-mêmes en droits particuliers en s'engageant dans les rapports de force et les procédures de négociation, de contrôle et de décision. Leur « identité » fondatrice tend alors à subir le processus de fractionnement dont il a été question plus haut.

On peut dire ainsi que la problématique de l'identité, qui s'enracine au premier niveau, risque de se dissoudre dans la réalisation de ses propres objectifs, en autant que le mouvement définit ceux-ci ou les convertit en modalités revendicatives propres aux deuxième et troisième niveaux d'action historique. C'est dans ce sens qu'on peut alors parler d'« intégration » ou de « récupération ». C'est pourquoi aussi la spécificité des nouveaux mouvements tient dans leur capacité d'orienter cumulativement leur action vers la formation d'un quatrième type d'exigence historique, d'inventer un quatrième mode d'action historique comportant un nouveau rapport non seulement à la société, niais aussi à la sociabilité, c'est-à-dire à soi-même, à autrui, au monde et à l'histoire.

b) « U-topique » est la nouvelle transcendance vers la production de laquelle sont orientés les mouvements identitaires : elle n'a pas de lieu autre que l'acte de reconnaissance de soi et de reconnaissance de l'autre qui la fonde. En sortant de leur mutisme et en se libérant, en se mobilisant en mouvements sociaux expressifs, les diverses « identités silencieuses » se dépassent elles-mêmes. Elles libèrent et mobilisent tous les moments de subjectivité auto-créatrice enfouis dans l'histoire ; en se rencontrant et en se confrontant sur la scène de l'action historique dans leur travail d'expression et de réalisation de soi, ils manifestent le fondement de l'identité humaine, l'auto-fondation de la socialité. Ils libèrent la socialité non seulement de ses « garants métasociaux », mais de la métasocialisation de la société, de l'oppression « sociétale ».

Dans toutes les sociétés antérieures, le moment fondateur de la socialité fut réifié. La société « primitive » avait projeté son moment transcendantal sur le monde, sa propre réflexivité ne jouant que sur la faille du sacré et du profane, du caché et du manifeste ; l'histoire qui succéda à cette période de latence comporta une fixation ontologique de plus en plus éloignée, une abstraction formelle de plus en plus pure de la transcendance fondatrice ; après avoir produit les dieux encore esthétiques, elle les changea en un Dieu éthique, pour le convertir finalement dans la Raison Formelle et Universelle. Alors aussi, la réflexivité de l'action humaine avait pris la forme de la domination, puis du pouvoir. Et quand cette Raison finit par s'évaporer en son abstraction, l'héritage de la transcendance réifiée fut finalement recueilli par l'« état de fait » érigé en norme, et la société se dépossséda elle-même en elle-même, en son immédiate réification. La société, devenant simple réaction d'adaptation à soi-même, supprime la socialité. Et elle la libère, libérant l'espace où celle-ci peut s'assumer à son propre compte pour la première fois, devant la menace de disparaître de la « réalité objective ». Devant l'éventualité de la société sans socialité, l'utopie contemporaine pose le désir d'une socialité sans société (« écrasez l'infâme ! ») Or, formellement, cette utopie est « réaliste » en ceci que toutes les conditions techniques d'une « naturalisation » de la société comprise comme système de fonctionnement semblent justement se réaliser progressivement dans l'intégration des opérations du « système cybernétisé », qui n'est plus une société, mais simplement un environnement technique aménagé ou aménageable de la socialité, la nouvelle nature technique qui fait face à celle-ci, l'ensemble de ses « conditions extérieures ». Ce qui s'y oppose, c'est alors justement l'archaïsme des « intérêts », la subordination prolongée des sujets au système des besoins particuliers, fussent-ils par modernisme nommés désirs. La condition de réalisation de l'utopie, c'est donc la formation d'un modèle normatif universaliste des « besoins », et celui-ci ne serait pas totalitaire puisqu'il ne serait pas une « culture » mais une « nature ». La culture alors ne se définirait plus par la satisfaction des besoins mais par l'expressivité. Le détour effectué par la Culture classique de compensation n'aurait pas alors été perdu, effacé, il serait dépassé, réalisé. La vie d'artiste !

c) Une « esthétique de l'identité », ou le sens du sens. L'examen de la diversité des figures historiques de la culture impliquait à son point de départ la référence au modèle de la culture anthropologique, c'est-à-dire à une socialité « originelle », « intégrale », « synthétique », « authentique », que le développement de la société moderne aurait alors eu pour effet tout d'abord de scinder, puis de faire éclater. L'analyse des nouveaux mouvements socioculturels renvoie elle aussi à une référence identitaire qui paraît mettre en jeu, une nouvelle fois, ce modèle de la culture

anthropologique, à laquelle ne ferait alors que s'ajouter une dynamique de l'expression. Aurions-nous donc tout bêtement tourné en rond ?

Il faut revenir pour le critiquer sur le concept central de toute cette démarche, sur ce concept de « signification », de « dimension significative de l'action » qui semble impliqué dans toute réflexion sur la culture. Qu'est-ce que la signification ?

Il semble de prime abord évident que le concept de signification renvoie à la « différenciation significative » de l'action symbolique et de l'univers qui est son référent objectif. Le « système signifiant » est alors le mode opératoire de cette différenciation. Il serait son mode constitutif. C'est au moins ce que nous enseignent toutes les théories modernes de la culture et du langage, toutes les sémiologies de l'action pratique et de la connaissance scientifique. Mais il faut remarquer tout ce que postule sans le prendre en charge une telle conception : l'« existence » de « sujets », l'existence d'un « système d'orientations significatives », l'existence d'un « monde objectif » qui joue le rôle de « référent » extérieur dans l'acte subjectif de « signifier ». Si l'on se donne tout ça, on peut en déduire aussi bien une épistémologie qu'une sociologie35.

On n'en peut déduire cependant ni une éthique, ni une esthétique. Les théories scientifiques de la subjectivité se contenteront de dire que cela est trop subjectif. Il y a donc deux moments dans l'objectivité, constitué et constituant.

Les constructions différentielles, « structurales », « opérationnelles » de la signification sont posées sur le vide. Ou plutôt, elles recouvrent une dimension de la « signification » qu'elles ne réfléchissent pas, qu'elles refoulent. On dira que seul ce qui est d'ores et déjà de l'ordre du « sens » peut être spécifié significativement, que seul un « sens » peut être déployé – et certes alors aussi indéfiniment qu'on voudra – dans les registres diversifiés de la « signification ». Qu'est-ce alors que ce « sens » ? Pour le comprendre, il faut revenir sur la différenciation historique qui s'est produite à l'aube des Temps modernes entre la signification cognitive-instrumentale qui était mise en jeu dans les registres politiques, économiques et scientifiques de l'action sociale, et la dimension « esthétique-expressive » qui avait reçu dans l'acte de séparation sa constitution autonome sous la forme de l'art et de la Haute Culture. Seul le premier terme de cette dichotomie a été pris en considération dans la conception moderne, positiviste, scientiste, du rapport symbolique au monde et à autrui. L'autre terme n'était pas d'ailleurs tout à fait absent, il était simplement méconnu, ayant été accroché dans la transcendance idéologique de la Raison, fondatrice de toutes les formes abstraites d'identité du sujet moderne, politique, économique et scientifique. On a vu qu'elle avait fini par s'y perdre, laissant un vide, le vide du sens, l'absence de l'identité, que viennent combler, tendanciellement, utopiquement, les nouveaux mouvements sociaux.

Le sens, c'est l'a priori de l'identité. L'a priori de l'identité c'est l'a priori de la reconnaissance de soi dans la reconnaissance d'autrui, et de la réciprocité qui les fonde (Hegel déjà). Le sens, c'est ensuite la reconnaissance de soi dans le monde, dans l'appréhension du monde comme expression de soi : l'œuvre, a posteriori. Le sens, c'est le rapport pratique entre l'a priori de l'identité et l'a posteriori de son expression dans l'œuvre, sa « réappropriation élargie » qui est auto-production élargie de l'identité. C'est pourquoi on peut dire que la nouvelle « culture », et la nouvelle « politique » des mouvements identitaires, est une « esthétique de l'identité », fondée sur une « éthique de la reconnaissance d'autrui ». L'objectif séparé et compensatoire de l'art s'y trouve ressaisi comme but de la vie concrète, de la vie complète.

d) Le bien et le mal. Le cercle de la reconnaissance est arbitraire. Le désir est arbitraire. L'expression de soi est donc aussi une violence : le choix du sens est aussi une violence. L'expression de soi, lorsqu'elle est libérée de sa dépendance à l'égard d'une transcendance extérieure, et lorsqu'elle ne se déploie pas alors sans limites vers la reconnaissance d'autrui, vers le désir de synthèse, donne le

fascisme, diffus ou concentré, grand ou petit, quotidien ou historique. Le fascisme entendu selon la tendance qui en fut développée surtout dans le nazisme. L'utopie aussi est pleine de risque. C'est peut-être la promesse du meilleur des mondes, c'est peut-être aussi la menace du pire. Quand il n'y a plus d'« autre lieu », il n'y a plus de garantie.

Notes de bas de page

1C'est pourquoi le fonctionnalisme et le structuralisme se répondent si bien, au plan proprement théorique, dans leurs analyses respectives des « sociétés de culture ». Leur divergence fondamentale n'est située qu'au plan méthodologique (ou « épistémologique », en autant qu'on se réfère à une critique épistémologique de la méthode scientifique et non du mode d'être de la réalité), et a alors son origine dans le développement du formalisme moderne, dont on reparlera plus bas. C'est pourquoi les critiques à caractère fondamentalement théorique et ontologique que l'on peut adresser à l'un peuvent toujours aussi être tournées contre l'autre : dans les deux cas, elles touchent à leur égale incapacité d'attribuer un caractère d'objectivité positive à la réflexivité, ce qui entraîne l'impossibilité d'une conceptualisation directe de l'historicité et des conflits sociaux. L'histoire n'est pour eux que « changement » ou « rupture », les conflits, que « déviance » ou « arbitraire ». Mais cela même ne fait que souligner l'affinité de ces deux approches avec les sociétés dont la reproduction est essentiellement assurée selon le mode culturel-symbolique, et dont la « société primitive » représente le prototype. L'extension du fonctionnalisme, puis du structuralisme, à l'étude des sociétés « politiques » implique donc une dénégation idéologique (et conservatrice) de leur caractère propre.

2Pour une analyse plus détaillée des formes historiques de la propriété, voir Freitag (1999b), en particulier p. 234-269.

3Le concept de l'autonomie du sujet moderne doit s'entendre ici dans le sens de l'opposition qu'Alain Renaut (1989 et 1995) a établie entre « autonomie » et « indépendance », cette dernière correspondant plus spécifiquement à la forme de liberté dont dispose ou que revendique l'individu postmoderne. Voir aussi Muyard (2001).

4Sur la nature social-historique du « besoin », voir ci-dessous le chapitre IV, ainsi que Gagné (2001).

5Je procède schématiquement, en accentuant les contrastes structurels. Il est par ailleurs évident que dans le métier et la corporation bourgeoises les formes de structuration ultérieures du travail et de l'échange se trouvent déjà au moins en germes. Inversement, il ne faut jamais oublier non plus que les « lumières » de l'Antiquité (qui représentait sur bien des points un état sociétalement plus « avancé ») n'ont jamais cessé d'éclairer les concepts et même les pratiques médiévales, non certes comme le soleil en plein jour, mais plutôt comme d'incertaines et intermittentes aurores boréales. D'ailleurs, il faudrait étendre l'analyse au champ entier des pratiques sociales, examiner non seulement les statuts respectifs et corrélatifs du serf, du seigneur, du clerc, du bourgeois, ceux du domaine, de la communauté rurale, de la commune et de la corporation, de l'église et des monastères. Il faudrait encore tenir compte des rapports entre la vie quotidienne « communautariste » et les formes d'intégration beaucoup plus larges de la Chrétienté, de l'Empire, de la féodalité, des royautés. Plus spécifiquement, il conviendrait d'examiner en détail l'évolution de la dissociation traditionnelle entre travail manuel et travail intellectuel, entre les « arts de l'utile » et les « arts libéraux », qui vient directement de l'Antiquité et qui préexiste comme telle à la dissociation du « travail » et de l'« Art », à l'opposition de l'« ouvrier » et de l'« artiste », de l'« Œuvre » et du « produit », et qui dans le contexte de la Haute Culture humaniste, ne déterminera jamais fondamentalement ces oppositions puisque précisément les activités manuelle et intellectuelle resteront associées dans l'art. Cf. Freitag (1996e).

6Thomas d'Aquin reprend la distinction aristotélicienne entre l'« économique », définie comme ci-dessus, et la « chrématistique », science de la richesse mobilière, i. e. de la valeur d'échange. C'est elle seulement qui prélude à la science économique moderne. La première est l'« art de la dépense », la seconde, l'« art de l'accroissement de la richesse » abstraite, monétaire, de son accumulation.

7Sur le procès de formation du concept de travail et sa transformation postmoderne en « emploi », voir Pinard (2000) et Bischoff (1998), et bien sûr aussi la célèbre analyse de Marx dans l'Introduction à la critique de l'économie politique de 1857 (1965b).

8La distinction faite entre la justice distributive – concept nouveau – et la justice rétributive – concept traditionnel, reflète une période de transition, comme c'était déjà le cas dans la Grèce d'Aristote. Elle s'applique non seulement aux personnes, mais aux choses, et à l'évaluation de l'activité productive de biens. Les objets, selon la justice rétributive, sont évalués selon leur degré de conformité à leur « nature ». Là où il n'y a pas de standard commun de besoin, ni d'abstraction des besoins par la médiation d'une « demande » purement marchande, chaque produit trouve sa perfection particulière dans une adéquation qui lui reste immanente, et ne procède pas d'une comparaison généralisée. C'est la comparabilité formelle de la « valeur d'échange » qui va entraîner une hiérarchisation continue de la « valeur d'usage », et de l'appréciation technique-esthétique de celle-ci. Parallèlement, le « maître d'œuvre » deviendra « propriétaire-usager » (avant de se décomposer lui-même comme on le verra en « consommateur » et en « amateur » – et qu'on n'aille pas alors les confondre sous prétexte que les deux n'ont fait qu'« acquérir » en vue de la satisfaction de leurs « besoins » !). Il faut le marché et la production marchande pour que naisse la catégorie unitaire du « besoin », qui sert alors de médiation univoque entre le monde de la marchandise et ceux de la « culture » ou de la « nature ». Culture et nature deviennent équivalentes du point de vue de la marchandise : l'une et/ou l'autre lui servent de fondement, au sens où elles permettent à la « marchandise » et au symbolisme abstrait de la « valeur » de s'articuler sur l'univers concret, pour devenir eux-mêmes ainsi une réalité sociale et/ou naturelle. Car la marchandise ne trouve sa « réalité » que dans son caractère instrumental, qui doit ainsi lui-même pouvoir être unifié par référence aux « besoins ».

9Cela est aussi partout attesté par le développement d'un « expressionnisme » subjectif, voire subjectiviste (Faure, 1964), et par la distinction qui s'établit désormais entre la conception et la réalisation, en architecture. Alors, le « client » cesse aussi d'être le Maître d'œuvre (Panofsky, 1967).

10Cela ne signifie pas que la splendeur de certaines œuvres d'art n'ait pas été reconnue auparavant, ni le mérite créateur propre de leurs auteurs. Mais on pourrait souligner le contraste qui existe entre l'ancienne et la nouvelle conception de l'œuvre et du créateur en confrontant le statut de Brunelleschi ou de Michel-Ange à celui du constructeur de la Grande Mosquée d'Andrinople dont l'histoire n'a pas conservé le nom mais dont la légende dit qu'on lui creva les yeux sur ordre du prince afin qu'il ne puisse nulle part ailleurs reproduire son chef-d'œuvre.

11Sur l'importance théorique de cette distinction entre société et civilisation, voir Freitag (2001).

12Voir aussi Freitag (1996e).

13Voir tout spécialement à ce sujet Raymond Williams (1963 et 1966) ; voir également Sohn-Rethel (1961).

14La référence à la « nature » et au « naturel » est donc commune à la légitimation institutionnelle et à la contre-légitimation culturelle, mais elle comporte une inversion de sens. Pour l'une la nature est d'abord inorganique, mécanique, elle est pensée sous le mode de la légalité formelle, de la nécessité rationnelle, du déterminisme matériel. Pour l'autre, elle prend la figure de la vie organique,

de la croissance, en même temps puissante et contingente, harmonieuse et aveuglément obstinée. La science « postmoderne » va chercher à intégrer de diverses façons ces deux conceptions. II en va de même pour la référence qui est faite de part et d'autre à la notion d'« autonomie » ; d'un côté il s'agit de la liberté abstraite et négative du choix rationnel, de l'autre, de l'auto-orientation positive vers une finalité concrète qui, pour être intériorisée, n'en est pas moins principiellement prédéterminée, puisqu'elle est intégrée dans une structure globale, comme telle relativement rigide.

15Ce monde reste d'ailleurs encore aujourd'hui largement le monde de l'expérience familière de la vie quotidienne en autant que celle-ci n'est pas directement prise en charge par les systèmes technologiques postmodernes, ou qu'elle ne se projette pas en eux. C'est d'ailleurs pourquoi l'épistémologie scientifique n'a pas seulement rompu avec les conceptions du monde traditionnelles, mais qu'elle a, sauf dans l'empirisme, si fortement décrété la nécessité d'une rupture avec les préconceptions de l'expérience commune (Bachelard).

16Kant va bien introduire épistémologiquement, de manière « critique », un rapport dialectique entre la nature de l'homme et la connaissance humaine de la nature – que Hegel ontologisera comme dialectique historique de la réalité en inscrivant la connaissance dans le procès d'auto-développement de la totalité. Mais, en dehors du domaine proprement politique et moral, cela ne touchera guère à la conscience quotidienne, pratique et effective qu'a d'elle-même l'activité scientifique, ni à sa vulgarisation comme ontologie commune.

17On verra plus loin que l'« art moderne » s'efforcera de toutes les façons imaginables de se détacher de cette orientation réaliste, et qu'en cela s'exprimera dans l'art l'effacement du concept classique et synthétique de culture, et la transformation de l'art en une pratique spécialisée, quoiqu'alors de plus en plus sublimée et mythifiée.

18En réalité, les voies de cette transition sont complexes. Nous les avons ramenées ailleurs à quatre grands cheminements idéal-typiques : la voie politique « européenne », social-démocratique et réformiste, la voie pragmatique « américaine » du développement corporatif et organisationnel, à quoi il faut ajouter les voies « archaïques » du nazisme et du communisme soviétique. Pour plus de développements, voir ici même les chapitres I et III de cet ouvrage, ainsi que Freitag (1986b, chap. 14).

19Les libéraux contemporains se sont largement convertis à la théorie des conflits et, en autant que ceux-ci soient fragmentés, la démocratie est pour eux le régime qui en les rendant légitimes et en favorisant leur organisation, assure procéduralement leur libre expression.

20Les doctrines libérale et marxiste s'entendaient pour conférer au capitalisme une invariance formelle ou principielle : celle-ci était fondée pour les libéraux sur sa rationalité intrinsèque, qui lui conférait un caractère quasi naturel ; pour les marxistes, il s'agissait d'un invariant structurel assurant l'homogénéité formelle et historique du « mode de production capitaliste », auquel le socialisme ne pouvait dès lors succéder que par une rupture brusque et totale, ce qui conférait à la Révolution la forme d'un événement eschatologique.

21Dans certaines conjonctures nationales, et en particulier dans l'Allemagne bismarckienne, l'institutionnalisation d'un droit social fut réalisée « par en haut » dans le but de contrer le mouvement ouvrier et de lui retirer toute autonomie.

22C'est cette transformation que James Burnham (1947) nomma la « révolution managériale ». Les analyses les plus pénétrantes en ont été faites par Berle et Means (1968) ; de Jouvenel (1933); Pinard (2000). Pour son interprétation en tant que procès de transition du mode de reproduction politico-

institutionnel (moderne) à un mode de reproduction décisionnel-opérationnel (postmoderne), voir Freitag (1994c, 1995f et 1999b).

23Cette objectivation universaliste de l'espace s'effectue aussi bien sous la forme du nouvel espace unifié de la représentation esthétique, au Quattrocento, que par la création de l'espace national politiquement et juridiquement et virtuellement aussi culturellement intégré, ainsi que par l'unification progressive de l'espace du marché, puis, au XVIIe siècle, par l'ouverture de l'espace universel et infini de la science.

24On pourrait parfaitement appliquer ici le concept de « solipsisme méthodologique » tel que K. O. Apel (1973) l'utilise dans sa critique des sciences positives.

25L'écriture a joué un rôle essentiel dans cette objectivation du langage et l'individuation du sujet qui va de pair avec elle.

26Voir les « a priori quasi transcendantaux de la communication » de Habermas et Apel, et de manière plus radicale, la conception purement opérationnelle du langage dans le pragmatisme (par exemple Austin, 1962, « how to do things with words ? ») puis surtout, bien sûr, dans les technologies informatiques.

27Voir ici même le chapitre III, ainsi que l'article déjà cité (Freitag, 2001).

28On ne peut me reprocher le caractère « irréaliste » et « idéaliste » d'une description qui procède ainsi par le passage à une limite « exponentielle » que si l'on feint d'ignorer que toutes les théories formalistes et positivistes (et donc supposément « scientifiques ») du langage, de la communication, de l'information, du « discours », ne théorisent précisément rien d'autre que cette limite, et qu'elles le font en la réifiant et en ignorant par conséquent radicalement le caractère historique et dialectique fondamentalement inachevable du procès réel qui, dans la société contemporaine, pointe vers elle. Ainsi, on ne pourrait rien trouver à redire à des expressions comme « procès sans sujet ni fin » (Althusser), comme la « matérialité des productions langagières », ou encore comme « être parlé par le langage » (Foucault), etc., si précisément elles tendaient à désigner, de manière nécessairement métaphorique, le terme d'un procès historique particulier de destruction du langage et non pas le langage compris en général en sa nature même de langage. Car alors, la métaphore se transforme en une aporie insouciante ou irresponsable vis-à-vis de son propre sens.

29Ceux qui ont reçu ou pris une part dans la responsabilité de la gestion bureaucratique et technocratique de l'art (instances gouvernementales, etc.) ont bien compris cela. En l'absence de critères « intrinsèques » – puisque l'art est condamné à affirmer son identité en « dévorant » à mesure tous les critères de spécificité qu'il produit – ils sont réduits à ne juger de l'art qu'en fonction de ses mécanismes de diffusion, en attendant de ne l'apprécier plus qu'en référence à leurs propres décisions antérieures de subvention. Sera alors de l'art ce qui aura été subventionné comme tel. Au départ : un mécanisme aléatoire et/ou une conjonction quelconque dans le ciel des rapports de force bureau-technocratiques.

30Le mouvement n'a d'ailleurs pas encore atteint, là, son terme. Un pas de plus (mais qui n'est lui-même que l'avant-dernier avant le silence) et il suffira de dire « Je » (en sous-entendant, car cela sera alors devenu inexprimable : « … suis artiste » et donc « ne peux rien faire ni rien dire, ni vouloir faire ou dire »). Mais il sera nécessaire que « Je » soit l'expression de la plus profonde angoisse existentielle – angoisse que l'artiste aura dû manifester bien clairement dans l'exposition publique de sa « vie privée », dans la promotion de sa propre personne : n'importe qui ne pourra pas (encore) faire entendre un tel « Je » ! Toute autre expression sera alors déjà une compromission de l'art pur.

31Je ne peux pas justifier ici systématiquement cette généralisation de la signification de l'esthétique, car il faudrait le faire dans le cadre d'un examen tout à fait général de la structure de la « pratique », ou encore du « rapport au monde », du « rapport d'objet symbolisé » (Freitag, 1986a, chap. 5 et 6). En guise d'une telle démarche, on peut cependant rappeler que Kant déjà avait intitulé son premier projet de la « Critique » : « Esthétique transcendantale ». Or cette critique qu'il entreprend consiste précisément à dévoiler les a priori formels subjectifs de la connaissance et de l'action, en tant qu'ils sont constitutifs de la phénoménalité du monde objectif, ou de la normativité du monde éthique. Pour Kant, la critique se présente donc explicitement comme un acte de reconnaissance de soi, ou plutôt, comme le dévoilement de cette reconnaissance impliquée déjà dans toute connaissance et toute action. Il en allait d'ailleurs déjà de même chez Platon, chez qui cependant les « formes eidétiques » se trouvaient substantialisées, posées comme subsistantes en dehors du sujet et de son activité cognitive et pratique (mais on pourrait ajouter : elles sont effectivement subsistantes en dehors du sujet empirique, et de chacun de ses actes particuliers, précisément dans la « culture » c'est-à-dire dans la médiation significative à laquelle il se réfère communément avec les autres sujets de la communication et de l'intellection). C'est pourquoi la reconnaissance prenait chez Platon la forme d'une « réminiscence » purement contemplative. Mais à cela près, l'eidétique platonicienne est tout autant une esthétique qu'une ontologie, une épistémologie et une éthique, et c'est déjà cette esthétique qui est au fondement des autres dimensions. Cela est attesté par l'identification du vrai, du bien, du beau et de l'Être. Et c'est aussi pourquoi l'esthétique, comme reconnaissance de soi purement humaine, est dévalorisée par Platon, qui reste fondamentalement un théologien, puisqu'elle est, pour lui, de l'ordre de l'« artifice ».

32Ainsi la cuvette de toilettes exposée n'est pas reliée à la tuyauterie, à un vrai écoulement. Mais elle pourrait l'être, si l'artiste voulait avancer encore d'un degré dans l'épuration de son geste ; il pourrait alors exposer l'acte de s'en servir – mais encore faudrait-il que lui ou le spectateur n'en éprouve pas à cet instant le besoin, puisqu'il ne s'agirait plus alors d'un geste de pure monstration où l'acte se dépouille de toute sa matérialité par l'excès même de son incongruité, ou de son « indécence ».

33Dans l'archaïsme bureaucratique du socialisme d'État, la culture n'éclate pas selon son propre dynamisme qui finit par tourner à vide et s'emballer : d'un côté, elle est directement intégrée aux « appareils idéologiques d'État » (c'est le seul lieu où le concept convienne vraiment) et elle se pétrifie, conservant alors justement sa forme originelle classique. De l'autre, elle conserve également sa forme classique, mais elle devient dissidente par son refus de l'intégration et de la pétrification bureaucratique. C'est alors l'art comme tel qui devient politique. En fait, il tend à tenir lieu des mouvements sociaux réprimés, ce que lui permet sa plus grande souplesse idéologique et la discrétion sociétale dont il peut s'entourer de par son caractère (relativement) privé et individualiste.

34C'est la médiation qui se présente alors elle-même comme objet, comme « chose ». On parle de sa « matérialité » – ou de son pur caractère formel lorsqu'elle perd toute transcendance vis-à-vis de l'objet, qu'elle prend place à côté de lui, puis à sa place, comme « matérialité », « factualité », « événement ».

35Dans ce dernier cas, on dira que les sujets, en « intériorisant » un système d'orientations significatives ou normatives commun, coordonnent leurs activités parallèles ou réciproques : leur interaction forme donc une « société ». L'unité différentielle et opérationnelle du système signifiant ne fait alors que renvoyer, matériellement, à l'intégration « behavioriste » des pratiques significatives dans le fonctionnement de fait de la société. L'unité béhavioriste de la société renvoie à l'unité sémantique de la « culture » ou du « langage », et réciproquement. Le mode du rapport entre ces deux « étalements horizontaux » n'est pas pensé.

Chapitre III. L'identité, l'altérité et le politique

I. ANTHROPOLOGIE GÉNÉRALE DE L'IDENTITÉ ET DE L'ALTÉRITÉ

Toute réflexion sur la société, et tout spécialement celle qui porte sur le politique et sur le droit, met nécessairement en jeu la catégorie du sujet. Et même si l'on est enclin à penser que le sujet est lui-même une sorte d'illusion (« spéculaire » par exemple), on doit admettre en parlant depuis l'intérieur de cette illusion1 que ce qui distingue le sujet de la chose, au moins dans sa réalité purement apparente ou phénoménale, c'est la réflexivité qui l'habite. Or la synthèse de cette réflexivité, par laquelle le sujet (« je ») s'érige au-dessus d'une simple subjectivité diffuse et immédiatement actuelle pour devenir précisément « un » sujet doté d'une certaine permanence pour lui-même et pour autrui, c'est l'identité. À partir de là, on reconnaîtra aussi qu'une telle identité se démarque nécessairement d'une altérité. Rien n'est alors aussi décisif, pour l'analyse du politique, voire pour toute analyse de la société, que la manière dont on comprend conceptuellement, explicitement ou implicitement, la constitution de l'identité dans son rapport à l'altérité et, éventuellement, à partir de là, les différentes formes ou modalités historiques de cette constitution.

On sait par ailleurs – à l'encontre du solipsisme cartésien – que le sujet ne se reconnaît lui-même comme tel que par la médiation de sa reconnaissance par autrui (Hegel, et plus près de nous, G. H. Mead et même Piaget, Lacan et Erikson), laquelle implique qu'il reconnaisse lui-même autrui comme sujet identique à soi-même dans cette qualité de sujet (alter ego) sous le chef de cette reconnaissance mutuelle ; dès lors, l'identité se dédouble immédiatement ou structurellement en une identité propre, singulière (celle qui est vécue par la personne sous la condition ou dans l'attente de la reconnaissance d'autrui, et qui s'offre ou s'ouvre ainsi à autrui) et une identité partagée, collective, qui se déploie a priori devant et autour de tous les sujets singuliers comme le cercle de ceux à qui s'adresse virtuellement leur attente de reconnaissance et auxquels ils offrent – fût-ce toujours conditionnellement, partiellement et avec de nombreuses réserves hiérarchisées – cette ouverture de leur identité subjective. Cela pose alors encore le problème du rapport entre ces identités individuelles et collectives, qui sont toujours plus ou moins plurielles et hiérarchisées, et de leur mode de constitution réciproque.

C'est par un bref essai de reconstruction historique de la genèse de l'identité et de l'altérité, individuelles et collectives, que je voudrais traiter du thème de la nature du sujet politique dans la société contemporaine.

Il me faut commencer par une remarque préjudicielle, à caractère épistémologique et méthodologique. Toute analyse du sujet, quel que soit le mode d'existence du sujet considéré (qui prend alors valeur ou position d'objet de la réflexion), implique par-delà celui-ci la référence à une double modalité de la subjectivité, l'une et l'autre toujours déjà données. D'un côté, il y a toujours déjà le sujet qui parle du « sujet » (et cela comprend les sujets auxquels il s'adresse dans l'attente

d'être compris d'eux, car en l'absence d'une telle attente adressée à d'autres sujets, il ne parlerait pas ou n'écrirait pas) ; un tel sujet ne saurait donc se mettre d'abord ontologiquement entre parenthèses, pour disserter ensuite sur « le sujet en général ». J'énonce cette évidence du sens commun (réflexif) pour rappeler d'emblée les limites de la portée ontologique que l'on peut accorder à des expressions comme « la mort du sujet », l'« illusion du sujet », « le sujet parlé », le « sujet effet de structure » ou « produit du texte ». De telles expressions peuvent attester du déclin de quelque « chose » – une forme de constitution et de représentation de la subjectivité –, mais non pas définir l'essence propre de cette « chose subjective », laquelle, comme telle, n'est réductible que dans la mort effective, qui est muette, et non dans une simple « déclaration de mort » où par définition celui qui « déclare » n'est pas encore mort lui-même. Quant aux degrés de la « faiblesse » qu'il convient de reconnaître au sujet qui parle et à celui dont il parle, cela dépend uniquement du degré de force ou de puissance qui est en même temps conféré à l'étalon de comparaison. De la même manière on ne peut apprécier la portée du « retour » du sujet qu'en relation avec l'importance qui avait d'abord été conférée à son « départ » et à son « absence », et aux discours qui les proclamaient. Cela prend un petit grain de sel2.

De l'autre côté, où que l'on saisisse une subjectivité, il apparaît qu'elle est déjà toujours précédée dans son existence par une autre subjectivité qui, biologiquement ou socialement, lui a donné naissance. Il faut donc renoncer à invoquer, d'une manière ou d'une autre, fût-ce pour la contester, l'apparition du sujet ex nihilo (en y voyant par exemple un subit « effet de structure » – purement objectif alors comme la dite structure – ou encore une simple « illusion » : tout mode de subjectivité et d'identité ne se présente jamais que comme la reproduction ou la transformation d'un mode de subjectivité antérieur).

Ainsi les formes de la subjectivité, de l'identité et de l'altérité que nous allons examiner ici sont toujours déjà enracinées – irréductiblement – dans la subjectivité animale, d'abord, puis dans la subjectivité langagière ou symbolique, et il s'agit là, pour elles toutes, non pas seulement d'une condition initiale de leur développement, au sens temporel d'une condition passée ou dépassée, mais du substrat toujours encore actuel de leur existence ; et lorsque ce substrat leur est retiré, elles disparaissent elles-mêmes, par la « mort biologique » ou « symbolique » entendues au sens propre. Je ne fais que prendre acte ici de ce donné initial de la subjectivité sensible et de la subjectivité symbolique3, toujours présentes l'une et l'autre dans toute subjectivité humaine et sociale, et je me contenterai d'examiner, dans leurs aspects purement différentiels, les formes-types qui ont caractérisé jusqu'à nous le développement historique de cette subjectivité.

Ma seconde remarque générale porte sur le fait que, lorsqu'on la considère dans son rapport à l'identité, la référence faite à l'altérité doit être dédoublée, autant sur le plan de l'identité individuelle que sur celui de l'identité collective. Pour le saisir, il faut se rapporter de nouveau à ce qu'implique, au niveau le plus général, le concept même d'identité. La subjectivité ne se constitue comme identité qu'à travers la reconnaissance d'autrui, ce qui implique réciproquement que cet autrui qui nous reconnaît soit lui-même reconnu comme sujet : car c'est seulement « en tant que tel » qu'il peut accomplir l'acte constitutif de la reconnaissance. Dans l'ontogenèse individuelle, cette réciprocité n'est pas immédiate. L'acte premier de reconnaissance est « donné » à l'enfant par « autrui », fondamentalement comme un acte de la mère vis-à-vis de l'enfant, cet acte qui est d'abord un don et un accueil unilatéral4. Mais l'enfant, qui est ainsi initialement englobé dans l'accueil de la mère, doit à son tour, plus tard, reconnaître aussi la mère et pour cela se détacher d'elle (ce qui implique peut-être la médiation du « père » ou d'un tenant lieu du père qui, lui, reconnaît déjà la « mère », et auquel l'enfant s'identifiera non plus par adhésion immédiate ou par inclusion, mais à distance, réflexivement ; il faudrait dire qu'il ne s'identifiera plus à la proximité du « père » vis-à-vis de la « mère », mais à sa distance vis-à-vis d'elle, par quoi il acquerra aussi distance vis-à-vis de soi). Sinon, l'enfant ne sort pas du cercle de la « possession », il n'accède pas au statut de « personne ».

Car une personne ne peut pas être reconnue immédiatement par le « tout » (l'objet positif du désir de « reconnaissance ») sans se perdre en lui.

C'est alors cet acte de reconnaissance réciproque qui est le moment essentiel de toute la structure de l'identité5, et cet acte de reconnaissance témoigne toujours, directement ou indirectement, d'une dépendance. Je n'insisterai pas sur ces conditions premières de mon analyse, mais on peut cependant préciser qu'une fois dépassé le moment de la dépendance unilatérale de l'enfant vis-à-vis de la mère, cette « dépendance » peut être ici comprise comme l'interdépendance « pratique », « concrète », des individus entre eux dans la société, l'absence ultime d'autosuffisance de leurs activités singulières. Dans le langage, c'est cette structure d'interdépendance et l'objectivité communément différenciée du monde qui lui correspond, qui se trouvent « représentées » symboliquement. C'est seulement à l'intérieur de ce mode de « représentation commune » de soi, d'autrui et du monde que les sujets sociaux « communiquent » et « agissent significativement » les uns à l'égard des autres (et réflexivement : pour eux-mêmes, c'est-à-dire dans la propre compréhension qu'ils ont de ce qu'ils font). Nier, sérieusement, toute « philosophie de la représentation » (mais je ne pense pas que la plupart des auteurs soient « sérieux » dans leur rejet des « philosophies de la représentation »), c'est nier ontologiquement toute spécificité à l'être qui est en même temps sujet et objet d'une telle philosophie, et c'est donc nier l'existence même de la subjectivité et de la socialité humaines.

Si l'on se place maintenant sur le plan formel et non plus sur celui de la genèse de l'identité (par exemple chez l'enfant), le premier mode d'altérité qui est impliqué dans la reconnaissance identitaire est celui qui fonde a priori6 la réciprocité des sujets de la reconnaissance : c'est ce que G. H. Mead (1963) nomme l'« autrui généralisé », qui est le mode d'altérité qui désigne d'avance le cercle des alter ego virtuels, et qu'on peut désigner aussi comme un « Autre idéal ou transcendantal » (« Il »), sous le regard duquel tous les « autres » empiriques et relativement circonstanciels peuvent se reconnaître comme « mêmes » et agir les uns vis-à-vis des autres dans l'horizon d'un même sens commun dont la possibilité au moins est toujours postulée. Remarquons que, dans l'absolu, cette altérité instituante de l'identité n'a pas besoin d'être « représentée » de manière distincte (on dira, en sociologie : « idéologiquement ») ; elle pourrait à la limite se présenter à tous comme la certitude immédiate de la commune objectivité du langage et du monde, de l'échange, de la participation réciproque au sens, et être tout aussi immédiatement vécue et confirmée dans la dynamique de l'échange incessant des positions subjectives que comporte l'interaction symbolique pratique et qu'institue la structure pronominale du langage (« je », « tu », « il »), puis de manière plus concrète et particulière par la distribution des rôles et statuts sociaux. On peut penser que cette structure de l'échange pronominal possède une valeur absolue dans l'usage authentique du langage : Benveniste écrit qu'il s'agit du seul universel linguistique dont il soit certain ; sa maîtrise représente d'ailleurs une acquisition relativement tardive chez l'enfant, qui longtemps continue à parler de lui-même à la troisième personne, comme le font les autres à son égard (cf. E. Benveniste, 1966a et b). C'est en ce cœur du langage que les dimensions cognitive, normative et expressive restent irréductiblement nouées entre elles, sous peine de « schizophrénie » du sujet, alors qu'elles peuvent être apparemment complètement séparées dans les pratiques sociales institutionnellement objectivées (la science, le droit et l'économie, l'art). Je dis « apparemment » parce que là aussi, elles restent en fait doublement liées, d'une part dans le sujet qui les accomplit et qui est nécessairement toujours encore « le même » lorsqu'il passe d'une activité spécialisée à l'autre ou du moins lorsqu'il reconnaît la nature de l'activité d'autrui (sauf dans Le meilleur des mondes de Huxley, où la séparation fonctionnelle est établie bio-génétiquement), et d'autre part dans l'idéologie de légitimation de la société qui renvoie justement à l'unité absolue d'un sujet transcendantal abstrait et universel lorsque la société autonomise et sépare institutionnellement les modalités d'accomplissement de ces dimensions épistémiques de l'action significative.

On verra cependant tout à l'heure que cette « Identité-Altérité transcendantale » est pratiquement toujours représentée et objectivée d'une manière ou d'une autre dans les sociétés réelles. Ainsi, c'est la participation au « Il » (ou à un « Cela », ou à un « Lui ») idéal qui est constitutive de l'appartenance au « nous » concret, et qui forme la condition de la réciprocité des « je », « tu », « il » que ce « Il » comprend et ordonne en les surplombant. J'appellerai donc ici « Altérité de surplomb » cette référence identitaire de degré « supérieur » qui est de nature « transcendantale » relativement aux échanges symboliques empiriques et circonstanciels ; cette référence est toujours déjà intériorisée dans l'identité des sujets singuliers, et est donc en ce sens intérieure et immanente au Sujet collectif dans lequel ils s'inscrivent, puisqu'elle est le mode selon lequel ce sujet collectif (ce « Nous ») est institué7. Ainsi, la réciprocité des sujets identitaires individuels implique toujours en elle a priori le partage d'une telle « identité collective » fondée sur un même rapport de dépendance vis-à-vis d'une « Altérité » supérieure commune, qui est, à la limite, celle du langage lui-même compris dans l'objectivité qu'il possède pour tous8. Appréhendé dans cette fonction fondatrice de l'identité partagée, le langage n'apparaît pas comme le simple tissu des paroles dites et échangées de manière empirique et contingente dans le cours de la vie sociale, mais comme une « Grande Parole » qui s'adresse à tous pour les inclure dans une même communauté de sens, dans le partage d'un même horizon de représentation et d'échange symbolique virtuels. On peut se référer ici à la classification des « nous » que G. Gurvitch entreprend dans son Traité de sociologie (1960) au titre de son analyse des « phénomènes sociaux totaux » inspirés de Marcel Mauss, et qui sont tous subordonnés à la « société globale » qui en représente le plus haut niveau, dans lequel s'opère leur totalisation non pas tellement empirique qu'idéale-transcendantale. Car en fait, toute réalité sociétale, à l'exception de l'idéal-type de la communauté première, est toujours plus ou moins fragmentée, divisée, discontinue, de telle sorte qu'il est impossible de jamais faire la somme de tous les phénomènes partiels ou particuliers qui lui « appartiennent » ou sont inclus en elle, et d'en tracer ainsi vraiment les limites. Il s'agit d'une réalité référentielle, et non d'une substance, et c'est seulement dans son mode de représentation qu'elle peut être éventuellement substantifiée (comme la Nation, ou la Chrétienté, ou l'Occident, ou l'Humanité).

Cette altérité du Grand Sujet collectif relativement aux « petits sujets » singuliers et particuliers, et qui fonde leur identité collective sous le mode déjà réflexif d'une identification ou plus précisément d'une reconnaissance, institue aussi une limite de l'identité et implique alors nécessairement la référence négative à une altérité extérieure, l'altérité de tout ce qui se tient en dehors du cercle9 de la reconnaissance et du partage a priori de l'identité et du sens. On va voir maintenant que la nature phénoménologique de cette altérité extérieure dépend, de manière précise et formelle, des modes de constitution de l'identité propre.

II. LES FORMES HISTORIQUES IDÉALES-TYPIQUES DE L'IDENTITÉ ET DE L'ALTÉRITÉ

1. Je vais commencer par examiner la manière dont ces deux modalités « interne » et « externe » de l'altérité s'articulent à l'identité individuelle et collective dans les communautés de culture primitives ou plutôt « premières ». L'altérité « propre » ou « de surplomb » se présente ici d'abord sous le mode de l'immédiate objectivité du langage commun, dans l'acte même du partage du langage et du sens, qui est aussi bien appartenance au langage10 et au sens, que possession immédiate de la puissance du langage et du sens. Seulement, cette immédiateté apparaît d'emblée toujours aussi déjà comme « insuffisante », car à la manifestation directe du sens dans la parole qui se donne comme immédiate appartenance du monde au sens et du sens au monde, et se présente donc aux sujets humains comme une participation à la « parole du monde », correspond toujours déjà le doute sur le sens de la parole effectivement proférée, sur son « accord vrai ou authentique avec le monde », et ce doute est lui-même réfléchi comme un doute sur le sens du monde phénoménal. C'est ainsi que naît le double soupçon d'un décalage entre le sens de la parole propre et celui de la parole d'autrui, et entre le sens de toutes les paroles communément échangées et le sens ontologiquement immanent au monde et à tous les êtres qui l'habitent : comme si la parole humaine risquait alors

d'échapper à la Parole du monde11, comme s'il fallait que la Parole du monde, son sens immanent, vienne sans cesse se ressaisir de la parole humaine pour la refonder dans sa signification et son efficace, dans sa valeur encore synthétiquement cognitive, normative et expressive. Ainsi naît toute la structure dans laquelle s'accomplit déjà une première séparation « interne » dont les moments sont constitués par les oppositions de la Grande Parole originelle (celle que raconte le mythe et qui parle en lui, de façon toujours un peu sibylline) et des petites paroles quotidiennes, des Grands Gestes et des petites actions, du Sacré et du profane, du Caché et du manifeste, de l'Origine et de tout ce qui ne fait que la continuer, oppositions et rapports dans lesquels l'unité et l'identité collectives se trouvent déjà objectivées et représentées vis-à-vis des sujets particuliers. Toutefois, cette représentation et cette objectivation ne conduisent pas à la constitution d'une instance permanente et stable dans laquelle l'unité et l'identité sociétale pourrait s'incarner : elles restent immédiatement « participées » par les sujets dans les actes et moments où elles se manifestent avec le plus de visibilité et d'intensité (la palabre, les danses rituelles, les purifications collectives et individuelles, les rites de passage qui régissent l'intégration des individus dans leurs différents statuts communautaires), et se trouvent de cette manière aussi réappropriées par tous.

Le rapport à cette altérité « fondatrice » (voir Gauchet, 1977 et 1985) s'exprime en effet avant tout directement dans la complexe structure des rapports entre le « sacré » et le « profane » qui traverse encore ontologiquement l'ensemble du monde objectif et s'impose dès lors de manière directe, non formellement médiatisée12, à toutes les actions sociales. Et c'est encore directement à travers elle que l'unité a priori de la culture et l'exigence de reproduction de son ordre d'ensemble s'imposent de manière décentralisée ou discrète à tous les acteurs sociaux particuliers. On n'est pas encore ici en présence d'un ordre unifié du pouvoir (comme dans les royautés, par exemple), mais seulement d'un ordre dispersé des autorités comportant une répartition déterminée des puissances d'agir propres à chaque être autonome et particulier, autant « naturel » que « social », ces deux modes d'existants n'étant d'ailleurs pas séparés ontologiquement de manière catégorique (c'est ce que les anthropologues du XIXe et du début du XXe siècle ont exprimé avec les notions d'« animisme » et de « participation », qui restent théoriquement irremplaçables quand la réalité concrète, expériencielle, phénoménale qui leur correspondait s'estompe sous nos yeux).

Dans une telle structure, l'identité individuelle ne se différencie pas non plus catégoriquement de l'identité collective, puisque chacun participe en quelque sorte immédiatement du tout par l'intégration directe de ses actions, rôles et statuts concrets dans le tout. Il n'existe alors, phénoménologiquement, ni « individu », ni « personne13 », puisque les moments d'identité subjective ne sont accomplis expressivement et reconnus réflexivement que dans le cours toujours particulier et circonstancié de la vie sociale concrète et qu'ils y restent essentiellement dispersés, en l'absence d'une structure stable et permanente de reconnaissance, elle-même objectivée politiquement et juridiquement, dans laquelle pourrait s'accomplir a priori leur abstraction et leur synthèse. Le sujet individuel ne parvient alors pas non plus à s'abstraire et à se saisir lui-même comme le sujet unique, permanent, toujours identique en soi et pour soi, de toutes ses affections, actions, pensées et relations, sujet qui serait alors « responsable » en tant que tel, au titre de cette abstraction ou de cette construction, de tous ses actes sociaux, parce qu'il formerait le lieu, ou le centre, ou le pivot ontologique fixe auquel se rattacheraient toutes les « postures » circonstancielles qu'il adopte et toutes les « statures » ou « statuts » particuliers qui lui sont conférées dans le cours de la vie sociale. Dans ces conditions, les sujets ne détiennent pas non plus des « droits » au sens formel et proprement juridique du terme, ils ne se voient reconnaître que des « puissances » déterminées d'agir, et cette reconnaissance s'exerce elle-même circonstanciellement, de manière concrète, diffuse et occasionnelle dans le cours même de la vie sociale, sans que sa capacité en soit monopolisée par aucun organe spécifique auquel pourraient correspondre déjà les notions de « pouvoir » et de « politique » (Freitag, 1989c). Dans un tel système de participation n'existent encore ni la notion de citoyenneté, ni celle de « mouvement social ». Il faudrait plutôt parler, s'agissant des

mouvements de participation dynamique aux soubresauts structurels qui agitent la société primitive, d'« émotions » collectives, au sens étymologique du terme (voir plus loin).

À cette altérité interne ou « immanente », constitutive du « sacré » et du « mythe », et qui par projection s'étend aussi bien sur le monde « naturel » que sur le monde social pour régir leurs essentielles interpénétration et interdépendance ontologiques, répond alors l'altérité « externe » des autres communautés humaines et du monde des confins. Mais il ne s'agit pas encore ici de sociétés et de régions « étrangères », mais seulement de cet univers de l'« étrange » qui entoure de toute part le monde propre et familier, et où les êtres et les choses échappent en quelque sorte à toute assignation précise et stable quant à leur nature, leur identité et leur sens. Ceux qui habitent ces régions étranges de l'extérieur ne sauraient être eux-mêmes tout à fait des êtres humains, comme en témoigne l'appellation identitaire que se réservent si communément les peuples primitifs : « nous les hommes » ou les « humains » (do kamo, hopi, inuk, etc.). Je ne pense pas non plus qu'on puisse assigner déjà – du moins au niveau du modèle type auquel seul il est fait référence ici – une valeur ontologique fondatrice, et alors principalement négative, à la différence des sexes. Celle-ci fait partie, comme les différences d'âges, etc., de la même structure de répartition des « puissances d'agir » socialement reconnues à travers laquelle toutes les identités et toutes les actions se trouvent en même temps différenciées et intégrées les unes aux autres. On peut seulement admettre que, dans la hiérarchie des différences qui structurent le monde, cette différence de sexe occupe une position très élevée, mais de niveau moindre cependant que celles où se trouvent assignées les différences entre la terre et le ciel, le diurne et le nocturne, les humains, les animaux et les plantes, etc. L'altérité entre hommes et femmes, et plus généralement entre le masculin et le féminin (le yin et le yang) reste une altérité interne à la communauté, et les rapports qu'elle régit sont des rapports entre ses membres, même si, par l'échange qu'impose l'interdit de l'inceste, ils ont un caractère fondateur relativement au groupe communautaire élargi au-delà du lignage14.

Il me semble essentiel de constater ainsi que, dès l'origine, l'identité collective se définit doublement par un rapport à une « altérité » intérieure, propre, à caractère « spéculaire », et à une altérité externe, qui appartient au contraire à l'ordre de l'opacité du sens, de l'absorption, de la diffraction et finalement de la perte de sa « lumière » et de sa « force », cette altérité extérieure « chaotique » que chaque société, chaque culture, si elle ne parvient pas à l'absorber, est en devoir de contenir ou de repousser sans cesse, de tenir éloignée, pour se maintenir et s'affirmer elle-même dans la permanence de son existence15.

2. Les sociétés traditionnelles sont caractérisées par la constitution du pouvoir, c'est-à-dire par la formation dans la société d'une instance de domination distincte et séparée qui s'approprie et se fait reconnaître (il s'agit donc d'un deuxième degré de la reconnaissance16) le monopole – plus ou moins effectif – de la capacité de reconnaissance des puissances d'agir qui appartiennent à chacun. L'instance du pouvoir s'approprie et se fait reconnaître du même coup aussi nécessairement l'exclusivité de principe de la capacité de sanctionner, vis-à-vis de tous, et en dernière instance par l'usage de la violence, ces puissances d'agir dont elle a monopolisé la reconnaissance collective : on assiste ici à la naissance du droit au sens formel. Les capacités d'agir socialement reconnues et sanctionnées (désormais : les droits) dans lesquelles consistent les modalités effectives d'appartenance à la société et de participation à la vie sociale, étant ainsi constituées et représentées dans le lieu distinct du pouvoir, c'est l'unité et l'identité de la société qui se trouvent aussi désormais établies et représentées en lui, sous la condition que le pouvoir, de son côté, se place lui-même aux yeux de tous sous la dépendance d'une instance ontologique transcendante. Le pouvoir se présente ainsi lui-même comme le représentant et le mandataire dans la société de cette autorité transcendante (concept de la légitimation « idéologique »). À la subjectivité synthétique et idéale du pouvoir correspond ici la subjectivation des « dieux » et de leurs « volontés » qui se substituent aux puissances impersonnelles (« cosmologiques ») qui étaient garantes de l'ordre culturel dans les

sociétés archaïques. Avec la formation du pouvoir, on assiste donc à la naissance de divinités personnelles, ou personnalisées, organisées en un panthéon diversement unifié et hiérarchisé.

D'ailleurs, la constitution d'un au-delà habité par des dieux à caractère personnel et déjà spirituel ne supprime pas la référence aux forces et puissances impersonnelles archaïques, pas plus que la formation du pouvoir n'élimine l'ensemble des autorités vernaculaires plus anciennes, ni les puissances d'agir qui leur étaient associées : le pouvoir se contente, on l'a vu, de se les subordonner. Il en va de même dans le domaine de la référence idéologique de légitimation, où les puissances anciennes se voient subordonnées aux dieux « célestes » comme puissances chtoniennes dont le statut est désormais ambigu, puisque le monde qu'elles représentent, celui de l'exercice direct des puissances détenues en propre par les sujets du pouvoir (et en particulier par les femmes), tend à être perçu comme une menace permanente d'insoumission et de rébellion. Et cette autonomie s'exprime alors dans une « magie » qui devient pour le pouvoir un symbole d'insoumission et qui se trouve donc réprimée comme telle (voir par exemple la répression de la « sorcellerie » à la fin du Moyen Âge).

Les sociétés traditionnelles comportent donc une tension, aménagée de différentes manières, entre d'un côté l'instance du pouvoir et l'ensemble des autonomies sociales qu'il doit sanctionner, et de l'autre, entre le monde des divinités de la religion officielle et celui de la démonologie et de la magie populaire. Elles doivent habituellement s'accommoder de ce dualisme dans la mesure où le pouvoir n'y détient pas de capacité législative et ne peut y prétendre être la source du contenu du droit, mais seulement le garant de sa forme. Ainsi lui échappe aussi la capacité de réaliser une intégration « systématique » ou « rationnelle » (Weber) de l'ensemble des droits, qui restent alors hétérogènes en leurs contenus et leur origine matérielle. Certaines, comme l'Égypte ancienne ou comme la Chine (cf. par exemple Schwaller de Lubicz, 1961 ; Frankfort, 1951), sont parvenues à une intégration hiérarchique harmonieuse de ces deux « au-delà du monde », ce dont témoigne, à travers leurs variations cycliques, l'extrême stabilité de leurs formes politiques, et on pourrait rapprocher de ces cas celui de l'Islam. D'autres, comme la Perse, ont plutôt cherché à intégrer le principe même de cette opposition dans l'élaboration d'un manichéisme généralisé s'étendant du bas jusqu'au sommet de la hiérarchie des puissances transcendantes (et on retrouvera cette tendance dans les courants manichéens qui ont traversé le christianisme, ainsi que dans l'importance non seulement « pratique » mais théorique ou théologique conférée aux démons considérés comme des « anges déchus » et dans le statut prééminent qui y a été accordé à Satan). Le cas de la Grèce est particulier, puisque cette société dans son passage de l'âge archaïque à l'âge classique de la Cité a pratiquement court-circuité la forme du pouvoir traditionnel (la royauté, mais aussi la formation d'une société de castes et la création d'un Empire proprement dit), mais on y retrouve de manière peut-être plus marquée qu'ailleurs la juxtaposition (plus étanche aussi qu'ailleurs) des deux mondes des dieux olympiens et des divinités « terriennes », obscures et démoniaques (voir à ce sujet Dodds, 1977 et surtout Harrisson, 1903). La société de castes indienne, comme L. Dumont l'a bien montré dans Homo hierarchicus (1966), est de son côté fondée sur une sorte de pacte conclu entre les « puissances de la terre » propres aux anciens occupants et les grandes divinités du panthéon brahmanique, chaque caste dépendant alors des autres en ce qui concerne les services et sacrifices à rendre à ces puissances et divinités respectives (sorte de division du travail religieux, sanctionnée par les interdits de la souillure et l'obsession de la pureté ou de la purification). Le monothéisme strict, à caractère éthique et abstrait, qui correspond au développement de la modernité, s'il a pu accueillir une version abstraite, éthique, du manichéisme (l'absolutisation du rapport entre le « bien » et le « mal », théorisée dans la doctrine de la prédestination), a comporté par contre une stratégie politique d'éradication radicale de toute autonomie des divinités ou puissances inférieures (la lutte contre la sorcellerie – essentiellement féminine – à la fin du Moyen Âge et surtout au début des Temps modernes, Muchembled, 1978), qui a entraîné finalement, pratiquement, la perte de la croyance même en leur existence, surtout dans le protestantisme. De tout cela, ce que je voudrais retenir ici c'est que la division que comporte le monde des représentations transcendantales, c'est-à-dire la

référence à une altérité propre, de surplomb, dans les sociétés traditionnelles témoigne d'une semblable division, ou plutôt d'un semblable manque d'unité et d'intégration de l'identité collective dans ces sociétés. La sphère du pouvoir n'y appartient pas tout à fait au même univers ontologique que le monde des sujets, et ce dernier, qui se trouve unifié dans la soumission et la dépendance légale vis-à-vis du pouvoir, reste par ailleurs profondément divisé en couches et milieux sociaux hétérogènes. L'unité communautaire immédiate, et la forme d'identité de participation qui lui correspondait dans les sociétés archaïques, s'y est en grande partie fractionnée, et elle n'y a pas été remplacée encore par une forme d'unité plus élevée et plus abstraite, à caractère proprement universaliste, comme ce sera le cas dans la modernité. Ainsi les sujets du pouvoir ne se reconnaissent pas encore vraiment en lui, celui-ci possède toujours encore pour eux un aspect d'extériorité que la croyance commune dans les dieux qui en assurent la légitimité ne parvient pas à abolir. Il en va alors aussi nécessairement de même en ce qui concerne l'identité individuelle17, qui reste divisée en elle-même dans la mesure où la personne reconnue comme sujet de droit par le pouvoir ne coïncide pas avec la personne telle qu'elle s'éprouve elle-même et telle qu'elle est reconnue dans la particularité de ses rapports sociaux concrets, domestiques ou locaux.

Je reviens maintenant à la structure idéologique et identitaire centrale des sociétés traditionnelles. Comprise sociologiquement, la référence à la transcendance divine qui fonde la constitution séparée du pouvoir et sa capacité de représentation de l'ordre social d'ensemble est bien sûr immanente à ce même ordre sociétal compris comme une réalité structurelle globale. À l'altérité fondatrice « interne » des dieux ordonnateurs et législateurs correspond donc ici aussi une altérité externe, qui a elle aussi changé de nature : l'étrange, l'incertain primitif, devient désormais l'étranger. Mais pour comprendre la portée de ce nouveau concept, il faut dire un mot d'abord concernant la transformation qui affecte parallèlement le statut identitaire du sujet singulier.

En effet, le passage des sociétés primitives aux sociétés traditionnelles comporte aussi une mutation de l'identité individuelle des membres ordinaires de la société : tous, par la médiation de la dépendance commune vis-à-vis du pouvoir qui centralise ou polarise la reconnaissance des droits de chacun, deviennent aux yeux du pouvoir et les uns pour les autres des sujets de droit. Par l'effet de cette médiation unifiée et centralisée qui désormais régit leurs rapports en les surplombant, et malgré la diversité des droits particuliers qu'ils détiennent chacun, les sujets deviennent du même coup des alter ego les uns pour les autres, des personnes, et dans cette mesure, ils acquièrent la capacité de s'engager les uns vis-à-vis des autres, quoique ce soit toujours encore seulement dans les limites de leurs droits particuliers. Dès lors, les différentes identités personnelles, reconnues « universellement » par le pouvoir à la mesure de leurs droits, restent encore essentiellement concrètes, particulières et limitées en leur contenu existentiel. C'est un tel statut que permet bien d'illustrer la notion de personnage, si on ne l'entend pas d'abord comme une référence à une originalité individuelle, singulière, mais à un statut particulier à caractère collectif, à un rôle social déterminé traditionnellement (ascribed et non achieved, selon le vocabulaire de Parsons)18. En termes philosophiques, la personne juridique n'accède pas ici, en son type commun, au statut de personne éthique : les droits qu'elle possède objectivement (puisqu'ils lui sont reconnus par le pouvoir et sanctionnés par lui « envers et contre tous »), elle ne saurait elle-même les déduire du pur principe de sa subjectivité, et s'engager elle-même en leur nom comme envers une norme qu'elle découvrirait en soi et qui se suffirait à elle-même. Car les droits que chaque sujet possède personnellement et qui adhèrent à lui en vertu de la tradition restent des droits particuliers, et c'est seulement par la reconnaissance extérieure du pouvoir qu'ils acquièrent, en cette particularité même, une validité formelle universelle. La forme reste ainsi extérieure au contenu, et le sujet singulier n'a pas accès, en tant que tel, à l'universalité de la forme qui régit la reconnaissance de sa propre subjectivité, de sa propre identité. En tant que personne, il n'est donc reconnu que dans sa particularité, et l'instance qui accomplit cette reconnaissance lui reste extérieure et en quelque sorte étrangère, dans le sens où il ne saurait jamais s'identifier à elle immédiatement en tant qu'elle

procéderait elle-même, en dernière instance, de sa propre volonté transcendantalisée, et la représenterait directement ou indirectement.

Il appartiendra au christianisme (on pourrait y ajouter certains courants religieux minoritaires dans diverses sociétés orientales, et diverses sectes philosophiques dans l'Antiquité occidentale, comme le stoïcisme et l'épicurisme) d'avoir fait accéder la personne à la possession autonome d'une valeur – d'une identité personnelle – universelle et absolue, notamment par le biais du dogme de la double nature humaine et divine du Christ, et surtout par la doctrine de la mort du Christ pour le salut de chaque chrétien, qui prend ainsi valeur d'absolu du point de vue de la transcendance elle-même. Mais cela ne concernait encore, dans le christianisme antique et médiéval, que son statut vis-à-vis de l'au-delà, à travers sa reconnaissance par Dieu et la problématique de la salvation individuelle. C'est essentiellement le protestantisme, avec les mouvements religieux qui l'ont précédé, qui a fait descendre sur terre, c'est-à-dire dans la société civile et surtout dans la sphère politique de l'exercice de la volonté, le sujet déjà reconnu universellement par la « grâce divine ».

Cette forme traditionnelle de constitution synthétique de la subjectivité, qui possède un caractère déjà permanent mais reste toujours partielle et particulière, s'étend alors également à l'identité des étrangers, dont on peut désormais reconnaître qu'ils sont les sujets d'un autre pouvoir, détenteurs en leur propre société d'autres droits. Je veux dire que leur différence est désormais nommable et reconnaissable à l'intérieur d'une commune humanité. Les sociétés traditionnelles peuvent dès lors s'engager dans des rapports dont les deux extrêmes sont d'un côté le conflit, la diplomatie et la guerre, et de l'autre le pacte et l'association – avec comme moyen terme en quelque sorte neutre l'échange réalisé selon la simple convergence des intérêts, et scellé par de simples engagements réciproques (le « doux commerce » des premiers économistes). L'absence d'une intégration de leurs systèmes de droits respectifs sous une autorité commune rend cependant les sociétés traditionnelles toujours virtuellement menaçantes les unes pour les autres, comme en témoigne le double statut de l'étranger, que le latin exprime par exemple dans l'ambivalence originelle hostes-hospes : ennemi-hôte, hostilité-hospitalité. Individuellement, l'étranger est une « personne de droit » qui se trouve, circonstanciellement, dépourvue de droits déterminés dans sa société d'accueil, et vis-à-vis de laquelle doit s'exercer alors le devoir sacré d'hospitalité ; et dans cette reconnaissance de commune humanité se reflète, en un sens – puisqu'elle possède elle aussi un caractère sacré que les dieux particuliers de chaque société prennent, parallèlement si l'on peut dire, à charge d'énoncer et de sanctionner – le fait que les dieux eux-mêmes comme les rois se reconnaissent déjà entre eux implicitement d'une société à l'autre, par-delà leurs compétitions, leurs jalousies, leurs visées hégémoniques et leurs guerres. Mais ce même étranger est toujours aussi un danger et un ennemi virtuel dans la mesure où d'une part, s'il ne possède pas dans la société d'accueil de droits définis, il n'y est pas non plus sujet d'obligations déterminées, et dans la mesure aussi où d'autre part il ne se présente pas seulement à titre privé et comme personne isolée, mais aussi toujours, au moins virtuellement, comme le représentant et le ressortissant exclusif de sa propre société. L'étranger apporte ainsi avec lui un double risque : celui de vouloir imposer, par force ou par ruse, la reconnaissance de « droits étrangers » dans la société d'accueil et d'y agir ainsi en mandataire d'un pouvoir étranger ; ou encore celui d'être porté, par pur intérêt individuel, à violer les droits et la loi du for au respect de laquelle il n'est pas tenu par un rapport direct, personnel (et alors pour lui également « sacré ») d'allégeance et de soumission au pouvoir local. Ainsi l'hospitalité reste-t-elle toujours méfiante, et l'hostilité respectueuse, comme entre les héros grecs et troyens de l'Iliade.

3. La création de l'État national moderne est le résultat d'une mutation fondamentale dans le mode de constitution du pouvoir, et par là, dans le mode sociétal de formation de l'identité collective et individuelle, ainsi que des formes d'altérité qui les soutiennent. On vient de voir que les sociétés traditionnelles comportent une instance « autoritaire » de reconnaissance et de sanctionnement juridictionnels des droits particuliers qui appartiennent à chacun en propre, et qui ressortissent donc fondamentalement des notions de « patrimoine » et de « privilèges ». À cet égard, la transition vers

la modernité peut être caractérisée schématiquement comme un long procès de revendication et d'institution de l'égalité substantielle des droits19, et donc par l'effacement ou la fusion progressive des privilèges particuliers et hiérarchisés dans un droit commun, procès qui comporte aussi l'unification également substantielle du statut de sujet de droit. Du point de vue de sa légitimation, cette revendication d'égalité a comporté un abandon progressif de la référence à une possession originelle des droits particuliers sanctionnés par la tradition20 et fondés ou justifiés transcendantalement par l'idée d'un ordre ontologique idéalement immuable de la société et du monde, dont le roi (ou toute autre autorité reconnue) était garant au nom des dieux (ou de Dieu) et responsable auprès d'eux. À ce fondement transcendantal qui se présentait sous la forme de la volonté ordonnatrice concrète des dieux s'est substituée l'idée d'un droit naturel commun à tous parce qu'inhérent à la subjectivité humaine en tant que telle, laquelle pouvait être comprise a priori de manière synthétique sous les concepts catégoriques de la liberté et de l'égalité21. La médiation pratique entre ces principes formels de la liberté et de l'égalité et la définition politico-juridique des droits substantiels est alors assurée de manière déductive à partir du postulat de la Raison universelle. Dès lors, c'est l'exercice collectif de cette Raison transcendantale, idéalement inhérente à chaque être humain, qui pouvait prendre la valeur de fondement transcendantal ultime vis-à-vis du procès historique réel, à caractère révolutionnaire, de création du droit, je veux dire à l'égard de la production institutionnelle du droit. C'est dans l'exercice de cette capacité de production du droit qui n'est plus désormais seulement juridictionnelle mais législative que s'est constitué – sous diverses modalités constitutionnelles – le corps politique moderne, c'est-à-dire l'État national entendu en un sens large impliquant non seulement les structures organisationnelles, exécutives et administratives du pouvoir gouvernemental, mais l'ensemble des activités constituantes, législatives et judiciaires de la société. C'est dans le même procès historique et en vertu des mêmes principes que le pouvoir gouvernemental (qui se substituait à l'autorité royale traditionnelle) s'est trouvé lui-même subordonné à la loi (à ce niveau, il s'agit de la Constitution), c'est-à-dire qu'il fut institutionnalisé à son tour de manière formelle. Ainsi, le concept d'État de droit apparaît, dans sa genèse, comme structurellement indissociable du procès de revendication et d'établissement de l'égalité devant la loi et de l'égalité des droits. Une telle structure n'a évidemment que la valeur d'une reconstruction idéale-typique, et ses modalités de réalisation ont été multiples, comme ont été divers les accommodements auxquels la modernité, dans la contingence de ses procès locaux et temporels de développement, s'est toujours prêtée vis-à-vis de la tradition.

À travers un tel procès historique, le « sujet » moderne acquiert un triple statut, qui résulte de la division du sujet social traditionnel en trois sphères distinctes de reconnaissance : celui du sujet politique participant, en tant que citoyen, à la constitution du corps politique, et dont la « volonté rationnelle » ou « éclairée » est représentée directement dans les organes législatifs, et indirectement dans les pouvoirs gouvernementaux et judiciaires ; celui ensuite du sujet du droit commun universaliste, qui est le sujet de la société civile ; et enfin la personne privée, dont l'identité reste déterminée par des affinités et des affiliations particularistes (familiales, religieuses, personnelles) à valeur et à fondement extra-politiques et extra-juridiques, en un mot toujours encore « culturels ». Dans ce sens, le corps politique ne reconnaît comme membres que des individus, soit à titre de citoyens, soit à titre de sujets de la société civile ; et ce sont ces individus qui, soit de manière directe, soit par la représentation, agissent en lui politiquement, au nom d'intérêts communs et selon leur libre volonté éclairée ; et ce sont eux aussi auxquels des droits universalistes sont reconnus à titre de membres responsable (majeurs) de la société civile, et qui sont libres de les exercer selon leurs intérêts particuliers. L'unité de la société, qui est alors l'unité des intérêts et des volontés éclairées médiatisées par les procédures de la représentation politique, se trouve elle-même représentée et constituée objectivement dans l'État, sous la sanction transcendantale de la référence qui est faite à une Raison universaliste idéalement commune à tous les individus, et qui est partagée par eux en tant que fondement dernier de leur nature propre, de leur commune humanité. De l'autre côté, c'est cette même raison universaliste qui se trouve réalisée, objectivée, concrétisée et mise en œuvre dans le droit commun, et qui constitue ainsi la société civile.

Pour clarifier le vocabulaire, on pourrait dire que le concept d'individu s'applique d'abord au sujet moderne en tant qu'il est tourné vers l'État et la société civile selon le modèle de l'universalité formelle et matérielle des droits qui lui sont reconnus. Mais le même sujet se présentera plutôt comme une personne vis-à-vis de lui-même et d'autrui en autant que c'est son intériorité subjective qu'il met en jeu expressivement et existentiellement. Cette intériorité subjective possède alors, au moins en principe, la source ontologique de son unité au cœur du sujet lui-même ; cela va évidemment poser au sujet ainsi unifié de l'intérieur de nouveaux « problèmes de conscience », attachés à des exigences inédites d'auto-contrôle22. C'est à travers cette constitution intérieure de l'identité personnelle – qui répond à l'unification extérieure de l'individu par son statut formel de sujet de droit – que le sujet moderne va s'affirmer comme sujet d'une synthèse identitaire unique, irréductible et absolue, mais dans laquelle se reproduit néanmoins un universel formel. Toutefois, dans la modernité stricto sensu, le décalage existentiel fondamental qui existe virtuellement entre l'« individu » et la « personne » n'est guère perçu, réfléchi et thématisé comme tel par l'idéologie dominante, il se trouve plutôt refoulé, comme je viens de le dire, dans le déchirement de la conscience individuelle et dans les contradictions qui affectent les problèmes qu'elle doit affronter. Cela prend par exemple la forme du caractère inépuisable du devoir, et de la tâche infinie que le sujet doit accomplir à l'égard de soi-même – ainsi qu'éventuellement à l'égard de Dieu. Ce décalage prend donc la forme de cette tension éthique, caractéristique du protestantisme, sur laquelle a tant insisté Weber (qui était lui-même d'origine protestante). Mais il s'est cependant aussi exprimé en extériorité, spécialement dans le mouvement romantique. C'est toutefois la première grande crise idéologique de la modernité, dans la seconde moitié du XIXe siècle, qui va en révéler toute l'importance et la mettre en scène de manière tantôt dramatique (chez Kierkegaard et Nietzsche), et tantôt plus sereine et plus détachée (comme chez Husserl et chez Bergson).

On se trouve donc en présence, dans la modernité, de l'individu et de la personne au sens fort : je veux dire au sens – non immédiatement empirique mais toujours déjà médiatisé par une référence « théorique » ou « idéologique » à valeur transcendantale – de l'identification a priori et absolue de tous les moments particuliers de subjectivité à une ipséité absolue du sujet pour lui-même ; le sujet acquiert ainsi, réflexivement, une identité invariable et permanente qui ne fait alors, en quelque sorte au deuxième degré, que s'approprier a priori comme « siens » tous les moments empiriques et discontinus de la subjectivité vécue, et qui se reconnaît toujours tout entière en chacun d'eux, dès qu'il réfléchit sur lui-même et sur ses actions. Une telle identité est celle que postule, par exemple, le droit moderne, mais qu'ignorent encore systématiquement les casuistiques traditionnelles. Pour se rendre compte de la puissance qu'elle a acquise non seulement dans la philosophie, le droit, la science moderne, mais dans la psychologie commune, il suffit de se référer, par contraste, au « nouveau roman » des années soixante qui avait pris parti de la nier, et qui se rapportait, dans ses descriptions, aux activités des sujets comme à de purs événements objectifs, discontinus, et rattachés entre eux par de pures séquences temporelles. (Le nouveau roman avait en somme systématiquement et dogmatiquement appliqué à la description de l'action humaine les préceptes du néopositivisme épistémologique. Cela le conduisait à exclure toute narration au profit de la « description pure et simple », comprise déjà exactement dans le sens qui lui sera ensuite donnée, méthodologiquement et théoriquement, par l'ethnométhodologie. Je pense ici en particulier aux Gommes, et au Train de Rome. Une autre expression limite de cette négation de l'unité synthétique idéale ou transcendantale du sujet peut être trouvée dans L'anti-Œdipe de Deleuze et Guattari [1972], puis dans l'œuvre ultérieure de Deleuze. Le sujet s'efface ou se fractionne et se dilue à l'infini dans les figures irréflexives du « corps sans organe » et des « machines désirantes », dans les « flux » et les « branchements » qui constituent leur mode d'opération23.)

C'est encore aussi l'identité formelle universelle du « sujet humain » qui est postulée au fondement du sujet cognitif de la science moderne, et par rapport à laquelle est instituée l'altérité absolue de la « nature » purement objective et positive : mais nous touchons là, sous la forme d'une opposition

substantialisée du sujet et de l'objet, à un point limite de la séparation ontologique absolue entre identité et altérité, qui postule le caractère immédiat et absolu de l'identité collective, dont le caractère est désormais rigoureusement abstrait et universel24. On verra plus bas que la modernité appréhendée dans son procès concret et contingent de développement (et non uniquement à travers son propre discours de légitimation) n'a jamais pu s'en tenir à une telle formulation universaliste de l'identité individuelle et collective qu'elle mettait en parfaite coïncidence formelle. L'identité collective y a été concrétisée et particularisée dans l'identité nationale, et l'identité individuelle a intégré en elle la singularité et l'intériorité existentielle absolue de la personne, notamment dans l'art romantique compris au sens large que lui a donné Hegel (cf. ci-dessus).

Nous venons de voir en effet que les sociétés primitives ne différencient pas catégoriquement, ontologiquement, les dimensions subjectives et objectives du rapport au « monde » (animisme). Une telle différenciation s'opère déjà dans les sociétés traditionnelles, sans y acquérir toutefois aucune valeur absolue : pour elles, le monde empirique reste perméable à la volonté subjective des dieux, et occasionnellement à celle des hommes, et il intègre encore en lui ontologiquement une « aura » de subjectivité qui est essentiellement vécue d'un côté sur le mode esthétique, comme « harmonie », et de l'autre sur le mode normatif, comme entéléchie et comme hiérarchie ontologique (la hiérarchie des « sphères » et des degrés de dignité des êtres, qui est aussi une hiérophanie). La réalité du monde sensible, « extérieur », ne s'oppose donc pas encore radicalement à la réalité subjective intérieure propre aux dieux et aux êtres humains, comme cela deviendra le cas dans le concept moderne de la nature (tel qu'il est exprimé chez Descartes par exemple). Toutefois, par contraste avec les sociétés primitives, le monde des sociétés traditionnelles est déjà ontologiquement unifié, quoique de manière hiérarchique25, comme Cosmos, et dans ce sens le monde des confins n'est plus le monde de l'« étrange », mais seulement celui de l'« inconnu », sur lequel la pensée exerce déjà spéculativement son emprise, soit qu'il s'agisse des sphères supérieures (ou célestes) de la réalité empirique, soit qu'il s'agisse des espaces géographiques lointains26. Le paradigme de la conception moderne de la nature purement objective est sans doute exprimé au mieux dans l'opposition cartésienne de la res cogitans et de la res extensa où même le monde intermédiaire (et il nous faudrait dire aussi bien sûr : le monde médiateur) de la vie animale se trouve aboli ontologiquement ; pour Descartes, l'animal doit être conçu comme un automate ; comme la subjectivité se trouve chez lui entièrement condensée en Dieu et dans la pensée humaine, les êtres humains ne peuvent trouver en dehors d'eux, hormis Dieu, qu'un univers objectif uniformément régi par le déterminisme, dont le rationalisme mécanique permet désormais d'unifier et de formaliser la représentation. Tout ceci est bien sûr présenté très schématiquement. Non seulement on a vu que les sociétés traditionnelles intègrent structurellement, en position subordonnée et souvent avec inversion de valeur, toutes sortes de « survivances » archaïques plus ou moins fortes, elles comprennent toutes aussi certains prodromes modernistes, généralement contenus alors dans des mouvements sectaires ou ésotériques. En Chine par exemple, la représentation du monde reste essentiellement marquée par le contraste, à caractère ontologique, entre l'ordre régulier et harmonieux (« juste ») du monde intérieur et l'étrangeté désordonnée des espaces extérieurs (cela est exprimé dans la notion même d'« Empire du Milieu »). Et les Grecs eux-mêmes, à part quelques philosophes, conservèrent une idée mythique des confins du monde connu (mythe des Atlantes et de l'Atlantide, conception terrifiante du Septentrion, etc.). Mais il n'en va pas autrement dans la modernité où les expériences concrètes de soi, d'autrui, de la communauté et du monde restent, en dehors de l'idéologie de légitimation, très largement tributaires du sens commun traditionnel, voire des formes archaïques de représentation, et ceci au point que la participation des sujets au procès de reproduction des sociétés modernes serait largement compromise (au plan « motivationnel ») avec la perte définitive de ces « réserves non renouvelables » (Habermas). Mais en tant que « problème », cela va surtout se manifester au moment de la crise de la modernité et dans la mise en place d'un nouveau mode de régulation décisionnel-opérationnel-pragmatique.

Encore une fois il s'agit dans tout ceci de la description (ou de la reconstitution) d'une structure limite proprement moderne de l'identité et de l'altérité, dont la consistance ontologique première n'est pas psychologique mais sociopolitique et institutionnelle, et qui comporte comme on l'a vu une dimension épistémologique essentielle. Cette structure a d'ailleurs été battue en brèche par la psychanalyse d'un côté, l'épistémologie positive post-kuhnienne, de l'autre, les philosophies de la mort du sujet couronnant le tout. Mais la psychanalyse se trompait aussi en conférant à sa critique une valeur substantielle (et naturaliste), et en méconnaissant la valeur de « réalité » et de « vérité » inhérente au mode dialectique de la constitution sociale du sujet, qui n'est pas d'abord d'ordre empirique ou factuel, mais idéal et normatif, ou encore « contrafactuel27 ». D'ailleurs, la conception même d'une « âme » objective et substantielle qu'a maintenue le christianisme témoigne elle aussi de la difficulté d'une telle identification directe et absolue du sujet à lui-même, puisque son identité la plus essentielle (celle à laquelle se rattachait son immortalité) se trouve toujours encore représentée comme « quelque chose » qui « est » en lui comme à son insu, et qui est donc séparé de la subjectivité vécue même la plus intimement réfléchie. Et on pourrait continuer en évoquant l'existence d'une pluralité d'âmes (psuchai, daimones) pour les Grecs, et se référer aussi à toutes les objectivations auxquelles les « passions », les « humeurs », les « caractères », les « appétits », les « pulsions » n'ont jamais cessé de donner lieu même dans la modernité, malgré le rasoir d'Occam. On pourrait faire, mutatis mutandis, la même critique fondamentale aux épistémologies et aux philosophies dominantes actuelles, qui abandonnent elles aussi le principe idéal et donc normatif de l'unité de la conscience et de l'identité. Kuhn, par exemple, remplace le sujet idéal de la connaissance, à valeur d'exigence transcendantale, par le sujet collectif empirique et contingent qu'est l'« équipe de recherche », dissolvant du même coup l'exigence d'univocité et d'universalité de la connaissance, et finalement, sa finalité comprise comme une recherche de la vérité.

Voilà en gros, idéal-typiquement, à quoi correspond le concept du système sociopolitique moderne classique, vis-à-vis duquel ce qu'on appelle des systèmes non modernes, ou non classiques, soit prémodernes, soit postmodernes ou para-modernes, devraient êtres définis et éventuellement jugés. Mais avant de m'engager dans cette voie de comparaison, pour conclure ce point, je voudrais ici aussi souligner les formes qu'ont prises, dans la modernité, l'identité collective et la double référence, interne et externe, à l'altérité.

On vient de voir que dans la modernité, l'altérité « interne » (la référence ultime de légitimation idéologique) fondatrice de l'identité collective la plus large, la plus englobante et la plus déterminante expressivement et normativement est constituée sous le mode d'une Raison universelle, à valeur transcendantale, qui est en même temps « objective » (l'intelligibilité ou la légalité de la nature selon le déterminisme universel, qui s'exprime dans le « Principe de raison » ; voir Heidegger, 1962 et Freitag, 1988a), et subjectivement commune par principe à tous les êtres humains en qui elle s'accomplit dans l'exercice du jugement libre et éclairé, comme liberté métaphysique28. Dans ce sens, l'identité collective caractéristique de la modernité est elle aussi, à son niveau le plus radical, universaliste : de par son mode formel de constitution, l'État moderne tend de manière utopique vers l'État universel (Kant), englobant l'ensemble de l'Humanité et impliquant une « citoyenneté universelle » (toutes les utopies modernes, depuis Campanella et Thomas More, pointent d'une manière ou d'une autre dans ce sens, y compris bien sûr l'utopie communiste marxiste). Et cet État universel est posé lui-même, selon son propre mode normatif de constitution, comme devant être idéalement en accord avec le monde déterministe de la nature, et en cela aussi « rationnel ».

Mais comme d'un autre côté, l'État moderne n'est pas fondé sur une référence à un ordre antérieur et supposément immuable, ou encore qu'il n'est pas résulté d'un procès de croissance et d'évolution culturelle quasi naturel (naturwüchsig comme dit Habermas)29, et que nulle part enfin – sinon justement dans les utopies – cet État n'a été institué selon la pure déduction qu'un législateur éclairé aurait pu tirer de la raison souveraine30, il appartient aussi à sa nature même d'avoir été produit ou

construit localement et circonstanciellement de manière agonistique, dans des contextes de conflits d'intérêts, de luttes idéologiques et de rapports de force dynamiques portant en eux une dimension essentielle de contingence ; et comme ce procès de production historique de l'État a partout pris la forme de luttes engagées, contre elle, à l'intérieur même de la société traditionnelle et orientées de manière « révolutionnaire » vers sa mutation, il s'est polarisé d'abord autour des centres du pouvoir traditionnel existant qui lui résistaient et dont la bourgeoisie ne pouvait faire table rase, et qu'elle ne pouvait pas non plus simplement conquérir de l'extérieur, mais qu'il lui fallait transformer de l'intérieur ; le procès moderne d'institutionnalisation a donc été en quelque sorte catalysé par les résistances structurelles qu'il rencontrait dans le contexte sociétal traditionnel, et par les appuis conjoncturels qu'il y trouvait (les royautés patrimoniales, etc.). Or ces pouvoirs traditionnels et les résistances qu'ils offraient à la modernité (tout en pactisant souvent avec elle de manière stratégique) étaient bien sûr toujours d'ores et déjà établis localement, bien que ce fut de manière enchevêtrée ; ainsi la production ou l'institution de l'État moderne (à la différence du procès culturel cosmopolite de la modernité, tel qu'il s'est exprimé par exemple dans la Renaissance) a elle aussi toujours pris la forme d'une pluralité de procès locaux dont la dynamique agonistique était essentiellement enracinée territorialement. C'est dans cette mobilisation politique territorialement polarisée que se sont forgées de nouvelles solidarités collectives qui tout en étant d'un côté dynamiquement orientées vers la création d'un système institutionnel universaliste, intégraient de l'autre côté en elles toute une diversité d'éléments culturels et d'intérêts particuliers eux aussi enracinés dans des traditions locales ; ce sont ces éléments particularistes qui se sont alors agglomérés, condensés et fondus ensemble (de manière plus ou moins étroite) pour être reformulés en termes d'identités culturelles et d'intérêts collectifs nationaux. C'est ainsi, en particulier, qu'on a assisté à la formation des langues nationales à partir d'une multitude de parlers et d'idiomes vernaculaires, dans un long processus qui impliquait notamment l'abandon du latin comme langue de civilisation commune à toute la chrétienté occidentale.

Ainsi la nation, le pendant identitaire particulariste de l'État formellement universaliste, s'est-elle constituée comme la nouvelle forme que prenait la communauté concrète en tant qu'elle se constituait et se redéfinissait comme communauté de mobilisation politique dans le cours même des luttes orientées vers la création d'un droit commun et d'un État de droit. C'est à travers ces luttes toujours particularisées que le principe de la souveraineté, qui opérait déjà idéologiquement dans la société européenne traditionnelle (dans l'idée de l'Empire, puis dans les prétentions corrélatives ou concurrentes à la souveraineté qu'ont élevées très tôt les royautés anglaise et française), s'est trouvé radicalisé et absolutisé en acquérant le sens nouveau de la souveraineté législative et non plus seulement juridictionnelle. Or cette condition historique dynamique de la société politique moderne et bourgeoise, qui n'est pas seulement due aux circonstances mais possède un caractère structurel, comportait le développement d'un type nouveau et paradoxal de rapports à l'identité et à l'altérité collectives à l'intérieur desquels nous vivons encore largement, et dont il est essentiel de tenir compte lorsque nous voulons juger de la nature classique de l'État national moderne, du système politique qui lui appartient, et de la dynamique de développement sociétal qui s'est inaugurée en lui jusqu'à conduire maintenant, éventuellement, à la dissolution des principes et des modes d'action formels qui le caractérisaient, ainsi qu'à une mutation des formes d'identité politique dominantes qui lui correspondaient. Par anticipation, disons déjà qu'on assiste dans la transition vers la postmodernité à une dissolution progressive de l'identité politique comme identité collective dominante au profit d'une hiérarchie lâche, quoique de plus en plus médiatiquement intégrée, d'identités culturelles, elles-mêmes entendues désormais en termes de « modes de vie » et de « niveaux de vie », et faisant grand cas, idéologiquement-motivationnellement, des principes d'« affirmation de la différence », de « libre choix des affinités » et de l'irréductibilité des formes de l'expérience existentielle. Ainsi, l'identité collective tend elle aussi à fusionner avec la structure diversifiée des identités individuelles mobiles ou mobilisées, qu'elle intègre directement en elle de manière dynamique (on pourrait dire : cybernétique).

Je parle ici du procès de formation de l'État national, et pas spécialement de sa consolidation intérieure et extérieure. Dans la mesure même où l'État national s'est constitué sous la forme d'un procès de mobilisation et de participation politique, il a longtemps laissé hors de lui de larges couches de populations qui lui restaient assujetties de la même manière, essentiellement passive, qu'elles l'avaient été aux pouvoirs traditionnels, et qui, en revanche, conservaient vis-à-vis de lui une large mesure d'autonomie culturelle et communautaire. À l'exception partiellement de l'Angleterre puis surtout des États-Unis, c'est seulement au cours du XIXe siècle que s'est opérée l'intégration effective, c'est-à-dire politiquement active, des masses populaires dans les États-nations modernes.

De beaucoup plus longs développements seraient nécessaires ici31 pour présenter de manière un peu précise cette dynamique politique de la formation de l'État national moderne, et mettre en scène les plus importantes de ses variantes historiques. Un tel examen devrait aborder notamment les points ou moments suivants :

Le développement autonome des bourgeoisies urbaines à la fin du Moyen Âge (XIIe-XIVe siècles) et leur émancipation à l'égard d'abord des pouvoirs patrimoniaux les plus proches ainsi que vis-à-vis des régulations ecclésiastiques qui étaient directement contraires à l'autonomisation des activités économiques ainsi qu'au principe de la responsabilité individuelle dans le domaine de la conscience éthico-religieuse et éthico-politique (ce mouvement culmine politiquement dans la formation des républiques urbaines à tendance démocratique en Italie et en Europe médiane, et idéologiquement dans la Réforme).
L'éclatement progressif de la solidarité interne de la bourgeoisie, la grande bourgeoisie s'alliant aux aristocraties foncières locales pour éventuellement fusionner avec elles dans les nouveaux patriciats urbains, brisant ainsi la force émancipatoire politiquement et idéologiquement autonome du « mouvement des communes ».
Le développement de la modernité politique va alors se poursuivre sur une autre base, où d'un côté les limites qu'imposaient à l'action politique le cadre de la Cité (de la République urbaine) se trouvent élargies territorialement, et où de l'autre le mode de diffusion culturel-cosmopolite du procès révolutionnaire de la modernisation institutionnelle dans tout l'espace universaliste et ouvert de la chrétienté médiévale perdra de son importance : à partir des XVe et XVIe siècles, les bourgeoisies affaiblies localement vont poursuivre leur développement en s'assurant « objectivement » l'alliance politique de certaines autorités royales traditionnelles (voire même de la puissance impériale, ainsi qu'en témoigne la première phase du développement du protestantisme en Allemagne32), qui cherchent elles-mêmes, de leur côté, à établir leur suprématie sur les aristocraties « féodales » et visent à asseoir fermement leur pouvoir sur une base territoriale clairement unifiée (et qui, parallèlement, tentaient d'affirmer face à Rome leur souveraineté dans le domaine politique et institutionnel). À long terme, cette stratégie a créé autour des royautés anglaises et françaises un mouvement irréversible allant dans le sens de la consolidation de l'État national (Strayer, 1979), ces royautés perdant du même coup progressivement leur caractère patrimonial pour acquérir la valeur d'un pouvoir étatique de type national-bourgeois.
En Angleterre, cela s'est produit à travers la progressive montée en puissance du Parlement face au roi, impliquant la transformation du Parlement lui-même.
En France, c'est par le biais du développement de l'absolutisme royal que cette unification politique a été réalisée en l'absence du Parlement traditionnel – ce qui a conduit alors, plus tard, à la crise révolutionnaire dans laquelle le « pouvoir d'État » déjà constitué autour de la royauté de manière autocratique est passé des mains du roi à celles du « peuple », identifié à la Nation mobilisée dans la Révolution.
Mais la même stratégie d'alliance a échoué, globalement, dans les « pays d'Empire », en raison du caractère trop abstrait, trop universaliste33 et trop lointain de celui-ci, et du fait de son impuissance politico-administrative face aux principautés territoriales34. On peut donc dire que dans les premiers États nationaux, l'anglais et le français, ce sont les royautés patrimoniales traditionnelles qui ont catalysé autour d'elles les revendications politiques de la bourgeoisie, et que ce sont ces premières

monarchies nationales, précisément territorialisées, qui ont ensuite polarisé le développement politique des autres sociétés européennes, notamment en raison de la centralisation des ressources et de la puissance que la nouvelle structure politico-économique permettait de réaliser (cf. à ce sujet, par exemple, Elias, 1975).

À partir de là s'amorce alors une nouvelle dynamique historique, caractéristique de la modernité, qui sera marquée par la dialectique des rapports entre les « sociétés en avance » et les « sociétés en retard » sur le plan du développement politico-institutionnel et identitaire, dialectique qui aboutira aux crises des fascismes et de la Révolution russe, caractérisées par le cumul de deux contradictions désormais anachroniques : celle dans laquelle la modernité s'oppose à la tradition, et celle qui se développe à l'intérieur de la société moderne bourgeoise et qui se présente sous la forme de la « crise sociale », de la « lutte des classes » et de la compétition impérialiste, phénomènes qui sont tous caractéristiques du développement du capitalisme industriel.

Enfin, on assistera à l'extension mondiale du modèle de l'État national souverain dans le contexte des luttes anti-coloniales et anti-impérialistes, et à l'établissement d'un nouveau « système mondial » marqué par la crise des rapports « Nord-Sud », à l'intérieur duquel le problème tout à fait global – mais qui apparaissait dépassé du point de vue occidental – du rapport entre modernité et tradition refait surface, mais cette fois-ci à l'échelle de la Planète. Du même coup, la généralisation mondiale du modèle occidental de l'État national souverain va coïncider avec la crise du modèle lui-même, une double crise qui vient de l'intérieur et de l'extérieur. En effet, le modèle de l'État-nation ne résultait pas seulement de l'application de quelques principes universalistes, il avait été développé de manière largement contingente dans un rapport agonistique à la tradition religieuse, politique et culturelle spécifique de l'Occident, une tradition que ne partageaient pas les sociétés extra-européennes auxquelles il s'applique désormais à travers sa généralisation. C'est son entrée en crise qui se manifeste ouvertement dans le procès contemporain de la « globalisation » (voir Freitag et Pineault, 1999).

Cela nous amène à l'examen (ou au repérage) des formes nouvelles de l'altérité qui correspondent de manière typique aux modalités de constitution de l'identité collective dans la modernité. Dans sa dimension « étatique » et « institutionnelle », l'État moderne est universaliste. Mais cela ne signifie pas qu'il ne comporte plus, dans la dimension même de cette universalité, d'altérité extérieure : celle-ci prend désormais pour lui la forme première des « moments dépassés » du développement historique à travers lesquels il est lui-même advenu. Disons schématiquement que cette nouvelle altérité est le moment négatif de la conception historiciste du Progrès de la Raison et de la Civilisation avec lequel la société et l'État modernes, et le sujet collectif universaliste abstrait, s'identifient idéologiquement. L'altérité prend ainsi la forme irrémédiable des « poubelles de l'histoire » ou des « ténèbres du passé[35] » dans lesquelles tombent non seulement[36] les « moments dépassés » du développement des sociétés modernes occidentales (on peut reconnaître une portée générale à la devise de la Genève calviniste, post tenebras lux), mais toutes les sociétés qui sont restées structurellement prémodernes, autant traditionnelles que sauvages, et qui coexistent encore pour un temps dans le monde empirique avec l'État moderne « éclairé » et « rationnel ». On est ici à la racine de l'idéologie de légitimation du colonialisme et de l'impérialisme (une idéologie qui s'exprime encore sans fard, par exemple, et derrière une apparente neutralité, dans la conception de la « Fin de l'histoire » telle qu'elle a été reformulée tout récemment par Fukuyama (1992), et telle qu'elle se profile aussi dans l'idée de ce « nouvel ordre mondial séculaire » – Hitler lui parlait de mille ans : on devient modeste – qui a été proclamé par le président Bush dans le contexte de la guerre du Golfe).

Il faut toutefois ajouter qu'à cette altérité nouvelle qui est celle des sociétés exclues de l'histoire ou en retard sur l'histoire (sommairement, les primitifs sont exclus de l'histoire – ils entrent dans son musée – et les grandes sociétés traditionnelles sont en retard sur l'histoire, et elles n'ont d'autre destin que de la rattraper) correspond la reconnaissance de principe de l'individualité « universelle » virtuelle ou potentielle des membres de ces sociétés dépassées. Face au « génocide culturel » s'affirme donc aussi une idéologie de l'assimilation universelle des individus à la modernité

occidentale et à son destin historique universalisé. Pour se faire reconnaître et accueillir dans la modernité commune (et pour le faire si possible en restant chez eux), il n'est en somme rien demandé d'autre aux sujets appartenant aux « sociétés extérieures » que de s'affranchir de leurs cultures, de leurs religions, de leurs traditions, de leurs mœurs, de leurs identités37, en un mot de leurs « préjugés », en tant du moins qu'ils y adhèrent sous le mode d'une identité collective à valeur normative et expressive38. C'est d'ailleurs à quoi s'emploie, sous son versant négatif (et avec l'efficacité dont on vient de voir plusieurs exemples), la promulgation de la Déclaration universelle des droits de l'homme dans la Charte des Nations unies, renouvelée et étendue dans sa portée concrète à Helsinki.

Si on le considère maintenant sous sa dimension « nationale », et non plus seulement « étatique », chaque État-nation se découvre entouré partout par d'autres États nationaux sinon actuellement, du moins virtuellement semblables à lui, et tous en principe souverains les uns pour les autres tout en étant fondés cependant, dans leurs singularités particulières, sur la contingence d'un procès de développement concret local et circonstanciel. C'est dans la compétition qui s'engage entre de telles entités particulières, concrètes et contingentes, toutes armées cependant de la même prétention à la souveraineté justifiée par une même référence à un universalisme juridico-politique formel, que le caractère national interne, communautaire et particulier, se tourne alors vers l'extérieur sous la forme du nationalisme. Ainsi, la figure la plus concrète, la plus immédiate de l'altérité collective est celle qui se présente pour chaque État national sous la figure de ses concurrents : les autres États nationaux voisins ou plus éloignés. Ainsi, les États modernes sont nationalistes les uns vis-à-vis des autres, alors qu'ils sont impérialistes vis-à-vis des sociétés traditionnelles subsistantes39.

C'est dans ce champ d'altérité qui se déploie entre les sociétés qui se reconnaissent comme étant analogiquement « modernes », que va se développer la nouvelle structure des relations internationales qui se substitue aux rapports patrimoniaux ou impériaux des sociétés traditionnelles, et qui comporte, sur une base de compétition et de reconnaissance de l'égalité formelle, alliances et traités, conflits et guerres, tout cela repoussant alors en arrière-plan l'autre altérité, beaucoup plus radicale, qui est celle des sociétés qui appartiennent à cet ailleurs historique dont je viens de parler et qui ne sont pas tellement des « sujets » du droit international, que les objets et les enjeux de celui-ci. Et cette exclusion va jusqu'au point que le concept même de « guerre » ne s'applique pas vraiment à elles dans la mesure où elles ne représentent en fin de compte que les objets et les enjeux « naturels » des diverses « entreprises » coloniales et impérialistes auxquelles les notions de développement, de progrès et de civilisation servent immédiatement de légitimation. Entre les États nationaux, sujets du droit international et rendus formellement égaux par le principe de la souveraineté, se crée ainsi un réseau de liens, de type contractuels, qui pointe vers l'idée d'une « société des nations », comprise de manière analogue à l'État national fondé sur la libre volonté des individus qui le composent, toutes leurs volontés singulières prenant « immédiatement » la valeur d'une volonté collective (Rousseau) dans la mesure où elle est a priori unifiée par une Raison transcendantale40.

4. La situation ou la condition politique moderne dont je viens de présenter les caractéristiques idéales-typiques ou « classiques » a subi depuis la fin du XIXe siècle et de manière singulièrement accélérée depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale un double procès, interne et externe, de transformation, que je désignerai ici comme une transition vers la postmodernité, au cours de laquelle les formes modernes de l'identité et de l'altérité se sont également trouvées profondément altérées.

Deux développements sociétaux originellement hétérogènes, mais qui ont fini par converger et par s'imbriquer profondément l'un dans l'autre, ont concouru à transformer radicalement le système juridico-politique de régulation caractéristique de la modernité, et donc participé d'une manière déterminante à conférer aux changements sociaux le sens d'un procès cohérent et cumulatif de

transition vers la postmodernité. Le premier de ces développements, qui est d'origine surtout européenne, correspond au réformisme social-démocratique à orientation encore politique et universaliste, mais qui finit, dès la deuxième moitié du XIXe siècle, par s'ouvrir en dehors du champ des revendications politiques classiques pour se fractionner en une pluralité de mouvements sociaux poursuivant de plus en plus des finalités identitaires et expressives particulières, et dont les objectifs et les formes d'action se déploient à tous les niveaux de la vie sociale et non plus seulement dans le champ politique conformément aux objectifs d'« émancipation » qui caractérisent son développement proprement moderne, et selon les mécanismes qui lui sont propres.

Remarquons ici que les mots du sens commun politique parlent souvent un langage théorique : en effet, la social-démocratie a représenté pour l'essentiel la mise en œuvre d'une revendication d'extension des droits civils et politiques universalistes au « champ social ». Or ce champ apparaît précisément avec le passage de la société bourgeoise libérale, artisanale et commerçante, au capitalisme industriel qui détache la masse des travailleurs (actuels et potentiels) de toute maîtrise directe de leurs conditions matérielles de vie (les possessions tournées vers la jouissance et la propriété des « moyens de production ») et des formes de solidarité et de dépendance propres à la socialité primaire traditionnelle, toutes choses qui avec le développement de la modernité précapitaliste n'avaient encore fait que se replier dans le champ d'une vie sociale privée qui avait conservé son autonomie et une puissante capacité d'intégration communautaire très diversifiée. Toute cette dimension de la socialité primaire synthétique n'apparaissait pas alors sous la forme unifiée du « social », mais simplement comme l'ensemble des conditions « naturelles » et diversifiées de la « vie humaine », immédiatement données à tous selon des modèles et des hiérarchies multiples (la « diversité des conditions »). La destruction tendancielle de ces « conditions premières » de la vie sous l'effet de la dynamique structurelle cumulative du développement capitaliste a en quelque sorte retiré le sol social sous les pieds d'une partie croissante de la population, et rendu pour elle du même coup illusoires l'ensemble des droits civils et politiques qui pouvaient leur être reconnus par ailleurs de manière universaliste dans les sociétés libérales démocratiques. C'est de là qu'est née l'exigence d'une extension des droits et libertés individuels, à caractère formellement « négatif », au domaine positif du social, qui prenait ainsi pour la première fois la consistance d'une réalité empirique objectivement unifiée. Cette extension s'est d'abord effectuée sous la forme de la revendication de garanties et d'assurances minimales vis-à-vis des risques nouveaux que créait, sur une base non plus seulement individuelle mais collective, le développement du capitalisme industriel dans la mesure où celui-ci était lui-même soumis aux aléas de lois économiques désormais impersonnelles. On pourrait à ce sujet parler d'une universalisation potentielle du « syndrome des enclosures ».

L'autre développement, dont les conséquences devaient s'avérer être encore plus radicales, est essentiellement d'origine américaine, mais on pourrait aussi en trouver certaines manifestations précoces dans l'Allemagne bismarckienne. À son point de départ se situe l'attribution de certaines prérogatives de la personnalité civile à des « personnes collectives de droit privé », impliquant un transfert, par « charte », de la « personnalité morale » qui était jusqu'alors réservée aux « corporations de droit public ». Ainsi naissait, judiciairement, la « corporation de droit privé » habilitée en tant que telle à exercer le droit de propriété (et éventuellement, plus tard, d'autres droits, comme le droit à la réputation, à la liberté d'expression, etc.), à s'engager contractuellement et à ester en justice41. Ce modèle de la personnalité corporative a ensuite été étendu à d'autres « organisations », notamment syndicales, et à toutes sortes de regroupements d'intérêts particuliers, tout cela devant conduire – en particulier sous l'effet de la politique suivie systématiquement par l'administration Roosevelt lors du New Deal au titre de l'établissement d'une « nouvelle démocratie » – à un type nouveau d'« incorporation » générale de la société organisationnelle, dans le développement de laquelle l'initiative était essentiellement laissée à des intérêts particuliers dont la reconnaissance elle-même n'était plus de nature politique et législative, mais judiciaire et procédurale42.

Les organisations ainsi incorporées judiciairement ont pu alors – à la différence des personnes physiques – créer à travers les « conventions » qu'elles passaient entre elles, puis directement à travers leurs « décisions » pratiques, tout un réseau de nouvelles régulations d'origine « privée » mais à portée effective de droit public, puisqu'elles entraînaient non seulement des obligations de type juridique pour les « membres » des différentes organisations – y compris leurs membres purement « statutaires », qui n'avaient pas choisi de l'être –, mais aussi des conséquences judiciairement sanctionnées de plus en plus vastes pour l'ensemble du « public » et pour la société en général. On entrait ainsi de plein pied dans une nouvelle forme de société à caractère corporatif, organisationnel, conventionnel, décisionnel, programmatique, informatique, immédiatement « opérationnel ». Cette fragmentation de la société d'organisations tend à son tour à être dépassée par la mise en place de mécanismes d'autorégulation cybernético-systémiques tels qu'ils sont décrits par Luhmann (1995). La participation aux organisations de cette nouvelle société, à ses regroupements d'intérêts, à ses rapports de force, à ses mécanismes de prise de décision, aux « informations » dont elles disposent de manière privilégiée, à l'espace public médiatisé dont elles déterminent la structuration et sur l'accès auquel elles acquièrent un quasi-monopole, cette participation organisationnelle se substituait ainsi progressivement aux formes classiques de participation et de représentation politique, lesquelles de leur côté ne conservaient plus guère d'autre signification que celle d'un rituel de légitimation (Burnham, 1947, parle de l'« ère des organisateurs », Galbraith, 1968, de « technostructure », d'autres de « société technocratique », « post-industrielle », etc.). Or l'aspect le plus décisif peut-être de tout ce processus a été que l'État de droit universaliste classique, politique et administratif, s'est trouvé pris lui aussi dans l'engrenage du nouveau système organisationnel, décisionnel et opérationnel au fur et à mesure que le développement même de celui-ci multipliait les exigences d'une intervention régulatrice à caractère « public ». Il s'est lui-même fractionné en une multitude de services, d'agences, d'organismes, de régies dont les finalités et les modes d'action définis de manière de plus en plus ponctuelle, opérationnelle et pragmatique (dynamique du problem solving43) rejoignaient – de manière d'ailleurs souvent conflictuelle, mais néanmoins dans le cadre d'une même logique globale – ceux des divers « partenaires sociaux », « intervenants », « interlocuteurs », « clientèles », « publics », « représentants » d'intérêts toujours locaux et sectoriels, particuliers et organisés de la société, celle-ci se réduisant elle-même du même coup à une nébuleuse de « milieux » socioéconomiques, socioculturels, socio-idéologiques, socio-identitaires, socio-existentiels, dont toutes les molécules s'agitent pour participer organisationnellement au partage et à l'expansion d'une « puissance sociale » qui s'autogénère de manière exponentielle et inflationniste dans le déploiement des processus de programmation et de décision44, et qui est distribuée de manière de plus en plus inégalitaire, au gré de l'évolution empirique de tous les rapports de force.

S'agissant des régulations que ces nouvelles puissances sociales que sont les organisations produisent à travers leurs rapports de force, leurs négociations et leurs décisions, on pourrait parler d'un nouveau mode de distribution des « capacités socialement reconnues d'agir », pour souligner qu'il s'agit bien là du nouvel équivalent, désormais défini en termes d'influence (empirique, pragmatique), du droit classique universaliste qui relevait lui d'un pouvoir unifié et légitimé a priori, et relever alors que cela rappelle, à bien des égards, les formes traditionnelles de la possession féodale ou patrimoniale des « droits », à ceci près que l'on assiste désormais à une création continue de tels « droits » et de telles « puissances » dans le réseau dynamisé des rapports de force et des jeux d'influence. On ne saurait ignorer non plus – de manière critique – à quel point les sciences sociales américaines, et tout spécialement la science politique, ont suivi de près ce mouvement pour l'entériner conceptuellement et théoriquement au fur et à mesure qu'il se développait, lui conférant ainsi au nom de la science une apparence d'objectivité immédiatement positive, naturelle et universelle : les paradigmes organisationnels submergent la sociologie, les théories de l'influence se substituent aux théories du pouvoir, les schèmes actionnalistes d'analyse sont reformulés en termes de modèles communicationnels, interactionnels, informatiques, cybernétiques et systémiques, et on voit prédominer dans presque toutes les disciplines une approche « pragmatique » et «

opérationnelle », à l'emprise de laquelle même les représentants les plus éminents des sciences sociales classiques européennes, comme Habermas et Apel, succombent eux aussi depuis une bonne trentaine d'années. On pourrait d'ailleurs dire de ces derniers auteurs qu'ils n'ont gagné, dans les livres, leur polémique avec Gadamer que pour rendre ensuite les armes sur le terrain devant Luhmann (sans le dire) ainsi que devant la philosophie du langage et le pragmatisme nord-américain (ceci en le proclamant assez haut, et tout en conférant alors à ces courants de pensée le vernis culturel et la profondeur philosophique et anthropologique qui leur manquait un peu). Mais le XXe siècle n'est-il pas un siècle américain – puisqu'il ne fut ni allemand, ni russe, ni chinois comme beaucoup l'avaient craint et quelques-uns espéré –, et les philosophes qui se veulent sérieux et un peu hégéliens ne doivent-ils pas rendre hommage eux aussi à la réalité – comme les Grecs le firent jadis à l'égard de Rome !

Pour résumer maintenant tout cela, disons qu'on a assisté, depuis une cinquantaine d'années et plus, et de manière cohérente et systématique, au regroupement et à la consolidation organisationnelle de toutes sortes d'intérêts particuliers « corporatifs », et à leur accession presque illimitée à une quasi-officialité à travers leur reconnaissance publique, judiciaire et médiatique. On a vu du même coup se développer, à côté du droit universaliste de l'État, et le submergeant de plus en plus, un nouveau droit d'origine conventionnelle mais à portée de droit public45, et une structure complexe de « prises de décisions » à caractère quasi légal, qui ont conjointement assumé une fonction générale de régulation de plus en plus essentielle et omniprésente dans la société et possédant donc en ce sens une portée structurelle fondamentale. L'universalisme formel du droit et le monopole politique de la production du droit se sont ainsi progressivement effrités, jusqu'au point où l'État lui-même tend de plus en plus à se transmuer lui aussi en une complexe et pesante nébuleuse organisationnelle, qui ne conserve plus guère que le monopole des formes procédurales dont dépend, devant des tribunaux qui se sont eux-mêmes autonomisés selon la tradition américaine pour se convertir en « cours arbitrales », la validité des conventions passées entre les multiples « partenaires collectifs », « publics » ou « privés », qui constituent la société organisationnelle ou « incorporée ». Pour dire la même chose encore en d'autres termes : les corporations et organisations de toutes sortes – qu'elles soient de droit public ou de droit privé –, sont devenues les « personnes de droit » les plus importantes de la « société civile », en même temps que dans leurs activités décisionnelles, elles devenaient les acteurs les plus importants de ce qui fut la « scène politique » et l'espace public de la société libérale bourgeoise. Mais justement, il ne s'agit plus maintenant d'une « scène », où le jeu se joue « aux yeux de tous », mais d'un réseau inextricable, d'un labyrinthe où tous se perdent. L'instance judiciaire qui assume désormais par-dessus le politique la fonction ultime de régulation et d'intégration a en effet elle aussi changé de nature en suivant une ligne de développement dont l'ultime principe de légitimation est celui de l'indépendance du juge à l'égard du législateur, au nom d'une « constitution » qu'il est seul habilité à interpréter en dernière instance. Ainsi, l'activité juridictionnelle se substitue donc à celle du législateur comme mode pratique d'exercice de la « souveraineté collective ». Mais il y a plus : les tribunaux publics tendent de plus en plus à être dépassés, du point de vue de leurs champs d'intervention et de l'extension de leurs attributions effectives, par des cours arbitrales « privées », et ceci dans des domaines qui touchent au plus haut degré à des questions « d'intérêt public », comme précisément celui des rapports que les organisations corporatives entretiennent non seulement entre elles, mais avec les sujets de droits (les « personnes civiles » et les « citoyens ») et l'ensemble des pouvoirs publics (les « États » du droit public national et international)46. Or ces questions sont précisément celles qui concernent directement les conditions de vie les plus communes des personnes « privées » et les conditions les plus générales de reproduction de la vie collective, c'est-à-dire l'ordre normatif et identitaire le plus fondamental de la société, et sa capacité d'orientation en finalité selon des « valeurs » (cognitives, éthiques, esthétiques, etc.) sujettes elles-mêmes à débat « public », et notamment au débat philosophique.

Du même coup, l'idée d'appartenance et de participation politique, et donc celle de citoyenneté, se décompose elle aussi à nouveau en une multitude de modalités et de degrés de participations organisationnelles et corporatives (Bonny, 1995), relativement auxquelles les individus et les groupes se trouvent à nouveau hiérarchisés selon la puissance qu'ils détiennent empiriquement dans les jeux de l'influence, selon la capacité qu'ils ont de mobiliser toutes sortes d'intérêts et d'identités spécifiques, et selon les aptitudes qu'ils déploient pour faire reconnaître dans le « public », de manière médiatique, la « légitimité » de leurs objectifs ou la valeur des finalités qu'ils poursuivent, ces finalités et cette valeur finissant par s'identifier tautologiquement aux conditions d'opération du système, et à la puissance qui y est détenue ou exercée.

Au départ, cette participation suit la logique des « intérêts particuliers », intérêts dont le lieu de formation est encore présumément situé hors du système, lequel posséderait alors encore, à leur égard, une valeur instrumentale. Mais cela aussi est en voie de mutation rapide et radicale : de plus en plus, le système contrôle et produit les intérêts et motivations du public, en même temps que de l'autre côté, les intérêts des individus résident de manière croissante immédiatement dans la participation aux organisations, et par là aux ressources et aux identifications statutaires dont celles-ci monopolisent l'accès : on sort alors des domaines de la « propriété », du « travail » et de la « politique » (même réalisés de manière détournée) pour entrer dans une nouvelle modalité d'appartenance à un univers social nouveau, sui generis : celui de la participation statutaire et « curriculaire » à la société systémique, participation qui connaît une multitude de plus en plus diversifiée de filières et des échelles de plus en plus hiérarchisées de degrés, et aussi de plus en plus d'« exclus ».

C'est ainsi qu'on est passé progressivement d'une société proprement politique à une société organisationnelle, puis, à l'intérieur même de celle-ci, à une société de gestion systémique et technocratique, à laquelle la référence aux « droits de la personne » et donc à une « liberté » définie de manière entièrement privée sert désormais de légitimation ultime. Un tel changement structurel a d'ailleurs été bien étudié, surtout aux États-Unis d'après le New Deal. À la limite, la « société programmée » se présente comme l'antithèse de l'État de droit classique, à ceci près qu'elle continue à se déployer à l'intérieur d'une structure institutionnelle qui détermine encore les conditions procédurales de la validité des décisions qui assument la fonction effective de régulation des rapports sociaux. Ainsi, la forme est sauve, et cela donne à beaucoup l'illusion qu'on assiste simplement au parachèvement de la modernité.

Cette transformation ou plutôt cette mutation de la société moderne (il ne s'agit plus bien sûr de « révolution », puisque la révolution est politique par définition) a des conséquences sur les formes de l'identité collective et individuelle, ainsi que sur les modalités correspondantes de l'altérité. L'effritement ou le fractionnement de l'identité politique universaliste, à laquelle correspondait le concept de citoyenneté, s'opère au profit de la prolifération d'identités collectives non seulement particulières, mais partielles et tronquées, qui ont leur fondement tantôt dans les conditions particularisées (« curriculaires ») de participation à la société organisationnelle, et tantôt dans les spécificités existentielles de la condition de vie, du caractère personnel et des affinités expressives et électives. La référence à la citoyenneté ne disparaît pas pour autant, elle ne fait, si l'on peut dire, que se naturaliser encore plus, ce qui d'une certaine manière avait toujours été le cas en Amérique. Elle perd sa signification active – la participation aux élections devient le niveau le plus bas, le plus commun mais aussi le plus indéfini de la participation sociétale, de telle sorte qu'elle tend d'ailleurs à se restreindre pour des raisons en même temps sociales et psychologiques à ceux qui participent déjà activement au système organisationnel et corporatif. À la limite, elle se résumera dans une sorte de « droit à l'inamovibilité territoriale » (formellement, à un droit de non-expulsion), dans la mesure où les divers « droits de l'homme » et « droits de la personne » qui y sont formellement attachés requièrent, pour leur faire-valoir procédural et judiciaire, d'autres participations et mises en œuvre organisationnelles.

Les nouvelles formes d'identité se rattachent donc de plus en plus, d'un côté au domaine de la vie privée et du mode de vie quotidien, et de l'autre, directement à celui de la participation organisationnelle qui, on l'a vu, devient une condition fondamentale de l'intégration économique et sociétale. Du même coup, la différence même entre identité individuelle et identité collective tend à s'embrouiller complètement, puisque les modes de participation collective sont assumés subjectivement de manière immédiate, et qu'inversement, les différences individuelles et existentielles servent de base à des procès d'organisation collective et à des exigences de participation corporative. Cela signifie aussi, bien sûr, la fin de la séparation des sphères de la vie politique, de la société civile et de la vie privée. « La vie privée est politique », « l'amour est politique », « l'art est politique ». Mais aussi : « vous êtes chez vous dans votre entreprise », « le fonctionnaire – il faudrait dire le préposé – est là pour vous servir, parlez-lui, il vous comprendra », et « exprimez-vous dans les affaires47 ». Tous ces moments de l'identité, autant ceux qui d'un côté sont incertains, fluctuants, problématiques, conflictuels, existentiels, que ceux qui de l'autre côté sont structurels, fonctionnels et en tant que tels évidents pour tous, finissent alors par se rapporter les uns aux autres essentiellement selon le double modèle (ou le double emblème) de la fusion des appartenances organisationnelles avec l'appartenance à la société (sorte de sentiment indifférencié et non réfléchi de participation et d'inclusion dans un tout mouvant, compris comme going concern ou comme le mouvement continu de tout, ce qui n'est pas sans rappeler le mode d'appartenance aux mouvements fascistes) et de l'affirmation de la différence existentielle. Ces deux modèles ou modes d'appartenance identitaire se repoussent et « se haïssent », mais ils tendent néanmoins à s'interpénétrer aussi bien sur le plan de la personnalité individuelle que sur celui des réseaux organisationnels et identitaires-expressifs. La capacité de participation politique se redéfinit alors soit comme défense de l'appartenance et de la solidarité organisationnelle (et donc aussi comme identification aux intérêts organisationnels particuliers), soit comme capacité de faire valoir les différences, de s'approprier au profit de celles-ci une partie des « ressources » de légitimité, d'audience, d'influence et de décision du système, ce qui tend bien sûr à faire passer continuellement la défense de l'identité du côté de la défense d'intérêts organisationnels, puisqu'elle ne peut se faire entendre, publicitairement ou par lobbying, qu'en s'organisant. Et c'est ainsi que la société organisationnelle se nourrit sans cesse des « extériorités » et des « altérités » qu'elle ne cesse de créer elle-même en son sein (Luhmann voit très bien cela : la production incessante de « complexité » et l'exigence corrélative vitale de la « réduction de la complexité par internalisation ». Seulement il ne semble pas voir ce que cela signifie, où cela mène. Pour lui, c'est une « loi » universelle).

C'est donc au sein même de l'identité collective globale que se créent et se manifestent désormais les nouveaux rapports d'altérité qui s'y trouvent fractionnés, relativisés, banalisés, et surtout indéfiniment dynamisés. Alors l'individu lui-même, de plus en plus partagé entre des pôles identitaires multiples, changeants et le plus souvent contradictoires, fait lui aussi sa « crise d'identité », laquelle, on le sait, tend à remplacer les « crises œdipiennes » sur les divans des psychanalystes comme dans leurs réflexions théoriques. La personnalité « other-directed » et « narcissique », toujours anxieuse d'une reconnaissance concrète et éphémère, purement empirique, remplace la personnalité éthique du surmoi transcendantal, œdipien, la personnalité protestante « inner-directed ». C'est ainsi que le « sujet réel » vient de partout déborder le « sujet de droit ». Mais il faut ici amplifier ce constat, à la manière de Nietzsche : « le sujet réel » finit par devenir bien trop réel pour être encore un sujet. Car le lieu du sujet est le lieu de la reconnaissance, de l'attente d'autrui, de la virtualité, et le sujet qui vient s'accomplir immédiatement dans la mise en œuvre de la pluralité des puissances organisationnelles auxquelles il participe, le même aussi qui parvient à faire reconnaître empiriquement, circonstanciellement et de manière toute transitoire la multiplicité de tous les moments d'expressivité immédiate et de différence existentielle dont est remplie sa vie et est tissée sa solitude, ce sujet-là n'est plus un sujet ni pour lui-même, ni pour autrui : comme le dit

très justement A. Haesler (1991), sa subjectivité n'est plus que l'huile qui permet de diminuer la friction dans les rouages du système.

Cela ne signifie pas que toute identité collective commune tende à disparaître, mais elle perd son caractère politique, universaliste et transcendantal, elle reflue vers le partage de modèles culturels ou « civilisationnels » communs qui, en dehors de toute réflexivité historique, se reconnaissent au mode de vie et aux niveaux de vie48, ou même finalement, comme en dernière instance, au partage des caractères raciaux les plus visibles49, les plus généraux (le plus bas niveau de l'« existentiel » non médiatisé), ou encore, dans la réaffirmation d'identités religieuses intégristes. Et c'est alors cette confrontation des modes de vie et des niveaux de vie, à caractère ultimement raciste, qui tend à représenter le dernier moment de la référence « transcendantale » de légitimation du développement sociétal interne du « monde développé » aussi bien que des rapports de puissance et de domination que ce monde développé entretient avec le reste du monde, à travers la fiction – qui n'est d'ailleurs jamais devenue réalité – de la réalisation d'un ordre « international mondial ». Il y a dans tout cela – je parle de la tendance – une sorte de généralisation banale, « quotidiennisée », « privatisée », « démocratisée » ou plutôt popularisée, du nazisme, laquelle n'en recèle pas moins un potentiel immense de violence et de dénégation de l'autre, de « génocide ». C'est ce qu'avait déjà bien compris Galbraith lorsqu'il avait écrit, il y a une trentaine d'années, ce canular très sérieux qu'était le Report from Iron Mountain on the Possibility and Desirability of Peace (1963), dont il affirmait l'authenticité en prétendant n'en avoir écrit que la préface50.

III. ACTION POLITIQUE, MOUVEMENTS SOCIAUX ET DÉMOCRATIE

Après cette reconstruction conceptuelle des grandes formes historiques de l'identité et de l'altérité, il me reste à examiner, toujours dans la même perspective schématique, quelles ont été les modalités-types d'action collective ayant pour objet la société elle-même et son ordre. Car les formes de l'action sociétale correspondent elles aussi directement à celles de l'identité, et elles s'éclairent mutuellement.

Commençons par préciser la signification d'une telle analyse. L'objectivation réflexive directe de la société et de son ordre, allant de pair avec l'idée que cet ordre ou du moins son aménagement est une « production » humaine, et qu'il peut donc être humainement réaménagé, voire transformé du tout au tout, est indissociable de la modernité et plus précisément, de son moment révolutionnaire. On peut même dire avec Singer (1986) que c'est seulement dans la Révolution française qu'elle fut pour la première fois clairement énoncée comme fondement d'une action politique actuelle51 et systématiquement mise en œuvre, en conséquence d'une rupture brutale de la légitimité des structures d'autorité religieuses, politiques et sociales de l'Ancien Régime.

B. Singer montre en particulier comment la Révolution française a opéré un renversement radical de la « représentation », et il parle à son sujet d'une révolution cognitive et non seulement politique dans l'objectivation de la société. Avant elle, la société représente en dernière instance et rend manifeste (dans le même sens qu'une représentation picturale) une volonté transcendante qui s'est actualisée et se donne à voir en elle, et sur laquelle les humains ne sauraient avoir aucune prise directe, même cognitive, puisque vouloir connaître la société, c'est prétendre connaître la volonté divine, ce qui est l'objet de la théologie (cf. aussi Gauchet, 1985). Cette transcendance fondatrice extérieure est elle-même représentée dans la société par les autorités ordonnatrices traditionnelles, religieuses, politiques et sociales. Or dans la Révolution française, la place que vient occuper « le peuple » n'est pas seulement celle du roi et donc du pouvoir (au titre par exemple de « peuple de Dieu »), mais directement la place de cette volonté instituante et constituante transcendante, dont la volonté est alors également représentée dans l'Assemblée constituante puis dans l'Assemblée législative, et enfin dans le gouvernement52. Dans les processus révolutionnaires antérieurs de la modernité, comme dans la Révolution anglaise, l'affirmation démocratique s'est faite

essentiellement au nom des droits que les membres de la société détenaient toujours déjà en elle, de manière en quelque sorte originelle, et elle s'est essentiellement manifestée comme une volonté de limitation de l'arbitraire du pouvoir au fur et à mesure justement que l'arbitraire de ce pouvoir était révélé de manière critique, et que le pouvoir dans son action s'émancipait lui-même de la tradition. Dans ces conditions, il n'avait jamais encore été question explicitement de « produire » politiquement l'ordre d'ensemble de la société, mais seulement de partager politiquement la responsabilité de son maintien et de son développement (ou encore, comme dans la démocratie grecque, de participer à l'exercice du pouvoir – kratein – appréhendé essentiellement dans sa fonction « exécutive » et « réglementaire », en tant qu'instance de l'action commune, de la praxis). Dans le procès même de changement « moderne » de l'ordre social, les racines de cet ordre restaient donc toujours encore conçues de manière traditionnelle, même si les individus s'affirmaient de plus en plus comme les porteurs légitimes, premiers, de cet ordre originel, et si en conséquence la société en tant qu'ordre collectif prenait de plus en plus pour eux et en elle-même une valeur instrumentale, et pouvait donc être aménagée de manière pratico-pragmatique. Ainsi, avant la Révolution française (et encore après elle, surtout en Amérique), ce déplacement d'un a priori (transcendantal) collectif vers un a priori (transcendantal) individuel s'est opéré d'abord dans l'ordre de la culture et de l'économie, pour n'être qu'ensuite, et de manière ontologiquement seconde, mis en œuvre, déployé, exprimé ou « représenté » sur le plan politique et juridico-institutionnel. C'est pourquoi il faut reconnaître maintenant que c'est avant tout dans la Révolution française que le mode d'existence politique de la société moderne (son auto-production réflexive) a été pensé, et que c'est donc elle aussi qui a ouvert le champ idéologique dans lequel se sont pensés tous les mouvements politiques puis sociaux ultérieurs53, dans la mesure même où leurs objectifs et leurs pratiques impliquaient l'idée non seulement de la légitimité, mais encore de la simple possibilité positive d'une transformation réflexive de l'ordre social, et donc celle de la transformation de la société par elle-même ou à partir d'elle-même, je veux dire à partir d'une volonté (ou encore d'intérêts) qui siège ultimement en son sein et qui s'y déploie de manière conflictuelle parce qu'autonome.

Mais si l'idée d'une action réflexive sur la société est ainsi spécifiquement et même étroitement « moderne », cela ne signifie pas – toute l'analyse sociologique de l'idéologie nous l'a depuis longtemps enseigné – que les hommes n'aient pas toujours de fait produit eux-mêmes les structures de références normatives et politiques qui les régissent : seulement, ils l'ont fait de manière détournée, en projetant en dehors d'eux la responsabilité de leur action innovatrice et surtout, celle du maintien de l'ordre d'ensemble auquel ils se soumettent. C'est pourquoi il est possible de mettre en lumière les formes qu'a prise dans l'histoire l'action collective de contestation et de transformation de l'ordre social en arrière même du moment moderne où cette action prend conscience d'elle-même directement à son propre compte, et où elle se donne à elle-même explicitement cette transformation ou cette production de l'ordre sociétal (ou bien, par contre-réaction, son maintien) comme son objectif formel et explicite.

On peut il me semble utiliser le terme d'« émotions collectives » pour désigner les traits caractéristiques des mouvements effervescents dans lesquels l'action collective se trouve comme projetée en dehors des cadres normatifs habituels des pratiques sociales dans les sociétés primitives et archaïques. Ce sont des mouvements à travers lesquels s'effectue une rupture, essentiellement temporaire, relativement aux modalités habituelles de la régulation de l'action et de la reproduction de la société. Comme dans ce type sociétal l'ordre d'ensemble de la société – s'il est bien d'une certaine manière déjà objectivé dans le mythe et dans les rituels sacralisés qui lui correspondent – échappe à toute emprise réflexive directe, et donc aussi à tout projet collectif de transformation, de telles émotions peuvent avoir des objectifs particuliers et immédiats, mais elles n'ont pas de finalités sociétales explicites. Je voudrais relever ici, sans m'étendre sur ce sujet, que le même terme a été repris dans les analyses classiques consacrées aux « foules », en tant que celles-ci étaient justement conçues comme des formes de socialité ou comme des modes de constitution de la collectivité échappant en tant que telles – momentanément – à toute structure prédéterminée des régulations

normatives culturelles ou institutionnelles, et dont les objectifs éventuels d'action collective étaient essentiellement « irréfléchis » ou « spontanés », exprimant par conséquent des attitudes et impulsions « primitives ». Mais le parallélisme s'arrête ici, puisque dans les analyses des foules modernes, ce sont les individus qui s'agrègent en foules « anomiques », alors que dans les sociétés archaïques, ce sont les communautés de culture qui, confrontées à des situations pour elles « insensées », éclatent en « émotions » collectives.

Dans les sociétés traditionnelles, l'identité et l'ordre collectifs sont objectivés dans l'instance de domination et dans la référence transcendantale extériorisée et concrète (les dieux) qui en assure la légitimation. Dans ces conditions où l'ordre sociétal est déjà objectivé et représenté de manière réflexive, quoiqu'indirecte, dans un discours « théorico-théologique » explicite et systématisé, des mouvements visant à sa transformation structurelle peuvent apparaître, même si les hommes ne s'en attribuent pas directement la responsabilité. Les visées socioculturelles et sociopolitiques de ces mouvements passent alors nécessairement par la remise en question des représentations et des autorités religieuses dominantes qui servent de légitimation transcendante à l'ordre établi. Passé le moment de la révolte sociale qu'ils comportent souvent initialement, et dans laquelle s'engagent des catégories sociales particulières, de tels mouvements ne parviennent à remettre durablement en question les formes de la domination et de la dépendance sociale que de manière indirecte, à travers une transformation de leurs fondements religieux. Les formes-types d'action collective tournées vers la transformation de l'ordre social prennent donc dans les sociétés traditionnelles le caractère de mouvements religieux (hérétiques, sectaires, prophétiques, charismatiques) plutôt que la forme des « mouvements politiques » ou des « mouvements sociaux » qui caractériseront respectivement les sociétés modernes et celles qui sont déjà engagées dans la transition vers la postmodernité.

D'un autre côté, l'autonomie personnelle que confère déjà l'existence d'un mode centralisé et unifié de reconnaissance des « droits » (coïncidant avec le concept même du droit), et l'objectivité « extérieure » que la société acquiert pour les personnes particulières lorsqu'elle est ainsi constituée dans son instance de domination, favorisent aussi l'émergence d'une attitude critique directe vis-à-vis de la société, mais celle-ci reste alors cantonnée au niveau des attitudes « privées », qui s'autorisent de cette prise de distance ou de retrait que sont le scepticisme ou le stoïcisme, et qui se contentent de s'exprimer dans les zones d'ombre, d'oubli et d'intimité, et dans les champs de tolérance plus ou moins larges que les sociétés traditionnelles ménagent à la vie personnelle des individus et à l'autonomie locale des communautés et des groupes particuliers. La figure de Diogène pourrait servir d'emblème à cette attitude, à ceci près qu'en Grèce, il peut déjà la penser, la dire et la justifier54. On pourrait situer également ici les phénomènes de « déviance », individuelle et collective, qui se manifestent directement dans le champ des normes culturelles, dans la mesure où l'emprise de ces normes est déjà relâchée au niveau de la socialité primaire en raison de l'existence d'un droit formellement sanctionné et du fait, surtout, que les individus et les groupes peuvent désormais prendre explicitement distance vis-à-vis de la société globale en raison de l'objectivité réflexive que possède le droit positif. Cette déviance est d'ailleurs souvent acceptée comme un privilège usuel des membres de la classe dominante, faisant partie de leur liberté particulière, mais elle peut apparaître aussi comme un stigmate naturel des individus marginaux ou misérables, chez qui elle peut être, de manière assez arbitraire, tantôt tolérée et tantôt violemment réprimée55.

Par ailleurs, les sociétés traditionnelles dans lesquelles le pouvoir est objectivé et dont la force de sanctionnement répressif aussi bien que les prélèvements sont non seulement explicites mais paraissent toujours d'une certaine manière exorbitants pour le peuple56, connaissent structurellement diverses formes de résistance au pouvoir établi, lesquelles culminent dans des mouvements de révolte. Je ne ferai que rappeler à leur sujet ce qu'on en a toujours dit, au moins depuis Marx : elles n'avaient pas de visée déterminée touchant à la transformation structurelle de la société, et dans ce sens, elles n'étaient pas politiques57. Mais il pouvait arriver qu'elles acquièrent la valeur de ces mouvements religieux, charismatiques ou millénaristes dont j'ai parlé.

La vie politique de la cité grecque est fondée sur la distinction et la séparation systématique de la « vie privée » de type familial et patrimonial, régie de manière traditionnelle (l'oikos, la sphère en même temps fondamentale et dévalorisée de l'idion), et la « vie publique » (la politeia, le koinon) qui a pour centre l'activité délibérative des citoyens, et pour objet l'ensemble des actions et des décisions qui concernent la Cité comprise comme une totalité collective sui generis qui est essentiellement engagée dans l'édification de sa renommée, l'affirmation de sa puissance et de sa prospérité, et la recherche de sa pérennité. Au cœur de cette vie publique délibérative et expressive se déploie l'activité discursive des citoyens, qui est orientée vers la persuasion d'autrui en vue de l'action commune et qui constitue le critère différentiel et le mode essentiel de toutes les activités civiques auxquelles se réfère le concept de la praxis politique (Arendt, 1961). Mais dans notre compréhension rétrospective de la vie démocratique grecque, il est important de ne pas oublier que, d'un côté, la participation à la vie publique (la citoyenneté) reste dans la Cité attachée à l'appartenance de la personne à un oikos (et, au moins fictivement, à un genos libre, c'est-à-dire à un « clan » traditionnel autonome), et que de l'autre ce collectif politique qu'est la Cité est attaché à une exigence de fidélité aux « lois » (nomoi) qui constituent son héritage immémorial, et par lesquelles l'ordre proprement humain qu'elle représente s'intègre toujours encore et irrévocablement dans l'ordre plus global du Cosmos, selon une articulation normative-expressive dont les dieux sont les garants, et qui échappe ainsi fondamentalement à l'emprise humaine, fût-elle « politique ». La limite que cette dépendance impose à toute action humaine, collective autant qu'individuelle, privée autant que politique, est exprimée dans le concept d'ubris, de « démesure », et c'est la tragédie – que la philosophie grecque n'a jamais pu dépasser vraiment tant qu'elle pouvait encore se référer à la Cité comme idéal de vie collective proprement humaine – qui exprime ce moment essentiel de la conscience grecque (voir à ce sujet Facendis, 1990). L'activité politique délibérative ne possède donc pas de valeur formellement législative ou constitutive à l'égard de l'identité collective, au sens moderne ; elle reste de nature essentiellement juridictionnelle, judiciaire et gouvernementale, et c'est dans ce champ pratique (au sens originel, et non au sens moderne, abstrait et kantien du terme) que s'exerce de manière limitative l'autonomie judicative et décisionnelle des citoyens, laquelle tient toujours sa légitimité ultime de s'accomplir « au nom des lois » et « au nom des dieux », et non pas au nom d'une liberté individuelle ou collective qui serait reconnue en tant que telle comme originelle et absolue. Devant cette objectivité transcendante de l'ordre commun fixé dans les nomoi et intégré dans une justice (dikè) objective à caractère ultimement « cosmique » et « divin », les affrontements qui animent et structurent la vie politique ne se présentent pas tellement comme des affrontements entre des « partis » (au sens moderne) dans lesquels s'exprimeraient des positions normatives inconciliables touchant à la nature de la société, ou encore dans lesquels se regrouperaient légitimement des intérêts individuels particuliers, mais plutôt comme des luttes entre des factions, comprises selon le sens étymologique du terme qui renvoie à la division d'un tout posé a priori58.

Si l'on veut comparer la démocratie antique et la démocratie moderne, on doit se souvenir que la Cité s'est construite à partir d'un élargissement de la « liberté nobiliaire et aristocratique » résultant d'une entrée progressive du demos dans le cercle de la « liberté » collectivement partagée par les aristhoi, et non par la voie de la substitution d'une nouvelle autorité et d'une nouvelle légitimité à une forme existante de domination (voir Freitag, 1996f). La Cité grecque se constitue donc, structurellement ou typiquement, en continuité avec la communauté archaïque aristocratique et fermée, selon un procès d'élargissement du champ de partage des droits immédiatement possédés, plutôt que par le renversement ou la subversion d'une structure d'autorité traditionnelle (royauté) comprenant la revendication et la production de droits nouveaux et par-dessus tout, celle d'un nouveau mode de création et de légitimation du droit et des institutions. D'ailleurs, la Grèce n'a guère connu, aux temps historiques, de véritable royauté (les rois de la tragédie – et la royauté de la typologie politique d'Aristote – sont des rois mythiques ou étrangers, et le mot lui-même qui les désigne, basileus, est emprunté aux Perses59). Ainsi, la Cité grecque s'est formée à partir du principe

de l'élargissement du partage de la liberté commune, et non à partir du principe du pouvoir (séparé par définition) et de sa subversion (ou de sa « révolution ») par le peuple.

Le développement de la démocratie politique moderne, un développement dans lequel le sens même du mot « peuple », demos, a subi une mutation essentielle, procède dès le départ d'un autre principe que celui qui fondait la démocratie antique et qui consistait dans le partage et la réflexivisation interne d'un communautarisme d'appartenance et de participation posé comme originel : ce développement va s'effectuer selon un principe d'antagonisation des « assemblées représentatives » à l'égard des pouvoirs patrimoniaux traditionnels, qui s'étaient d'ailleurs emparés déjà progressivement du principe romain de l'imperium, que ne connaissait pas la Cité antique. Ainsi, le peuple (demos) de la démocratie moderne se constitue d'emblée face à un pouvoir établi traditionnel et contre lui et non plus dans une dynamique d'élargissement et de partage d'une capacité d'agir (d'une « liberté ») communautaire dont le fondement lui-même n'est pas remis en question60 ; le concept moderne du « peuple », et la conception de la démocratie qui en dérive, se fondent dès lors, au sens le plus fort, non plus sur la participation communautaire mais sur un principe de liberté individuelle qui s'était lentement forgé sur le plan du droit civil dans l'Empire romain et qui va désormais se reconvertir en exigence de liberté politique, cette exigence comportant en son principe même l'affirmation de la capacité de participation à la constitution originelle du pouvoir et à la production du droit, et non pas celle d'une revendication de participation à l'agir commun. Le christianisme, en absolutisant la personne individuelle et en plaçant la liberté humaine au cœur de sa problématique du salut, a sans doute contribué de manière déterminante à cette reconversion, qu'il a aussi favorisée en conférant au pouvoir une valeur instrumentale et non plus immédiatement expressive, dans la mesure où la véritable communauté expressive (catholicitas, universitas) était projetée hors du monde. Voir la doctrine des deux Cités de saint Augustin, et déjà la distinction paulinienne entre l'ordre de la loi et l'ordre de la grâce, et tous les développements qui lui furent donnés dans la patristique, surtout dans l'Église d'Occident. L'essentiel, pour nous, est de constater ici que cette nouvelle dynamique politique est polarisée ou catalysée autour de la lutte contre la légitimité des pouvoirs traditionnels et par la critique des discours idéologiques qui l'expriment, et que l'espace public politique dans le champ duquel elle se déploie (et qu'elle institue dans le mouvement même de ce déploiement) est d'emblée un espace critique, dans lequel va s'élaborer une nouvelle référence transcendantale universaliste et abstraite : la référence à la Raison comprise comme fondement dernier de toute justification de l'action devant autrui. Du même coup, cet autrui devient lui aussi un autrui abstrait qui répond à l'idée du « simple être humain » éclairé par la raison.

Précisons que n'importe qui ne répond pas d'emblée à une telle définition identitaire de « simple être humain », puisque celle-ci implique la référence à une culture éclairée qui émerge dans la nouvelle « bonne société » où se fréquentent et se « mixtent » certaines parties de la noblesse et de la bourgeoisie et dans laquelle se forme un nouveau type de personnalité, où s'effectue une synthèse des intérêts économiques nouveaux, perçus désormais sous le biais du progrès et du bien commun, et de la culture littéraire qui s'émancipe en même temps de la culture commune première et de la culture religieuse, et où se développe le souci privé des affaires publiques, le tout étant bien tempéré par un modèle de retenue sociale, d'aisance personnelle et de responsabilité réfléchie (voir le modèle anglais du gentleman). Une telle culture, qui se pense comme « naturelle » et universelle dans sa forme et dans ses contenus, constitue sans doute la première « culture de classe » au sens moderne, mais, parce qu'elle est tournée vers les affaires publiques et catalysée par le pouvoir politique dont elle discute toutes les actions, elle est aussi le creuset où se forment les cultures proprement nationales.

Il faut souligner que c'est sur une Raison transcendantalisée, idéalement partagée par tous a priori comme principe régulateur de leur jugement et de leur action, que repose ultimement le fondement de la légitimité du pouvoir moderne démocratique, et par là, de toutes les normes établies

législativement par l'instance politique souveraine qu'est l'Assemblée représentative. Cela s'oppose à la conception habermassienne d'une légitimation « communicationnelle-pragmatique » reposant en dernière instance sur des activités rhétoriques de persuasion à caractère empirique et les consensus purement contingents qui en résultent61. Mais cela s'oppose plus encore à la projection rétrospective d'une justification directe par la rationalité instrumentale qui serait immanente à toute activité humaine, comme le postulent les théories néolibérales du « choix rationnel ». La référence faite à une Raison transcendantale tient, au plus profond, sociologiquement, à ce caractère critique, antagoniste, que le mouvement révolutionnaire moderne a possédé à l'encontre des pouvoirs établis traditionnels et de leur référence transcendantale substantialisée, à caractère religieux. Dans la dialectique historique, la Raison moderne a remplacé Dieu, et non l'arbitraire irrationnel de simples autorités tyranniques. Et c'est pourquoi cette Raison s'est d'abord présentée sous la forme d'une Raison divine, dont la nouveauté radicale était d'avoir perdu son caractère ésotérique en étant devenue, par principe, universellement accessible à tout être humain en tant que tel, sans médiations autres que l'éducation. Comme le droit naturel, la raison naturelle a donc elle aussi originellement revendiqué un fondement divin, et ce fut sa force. Sans monothéisme, il n'y aurait jamais eu de Raison moderne, une raison capable non seulement de servir de guide au « calcul individuel » ou à la « spéculation privée », mais de fonder l'institution d'un ordre public contraignant (et Dieu sait combien l'ordre institutionnel moderne le fut !).

Une telle affirmation est certes sujette à débat : elle procède d'un jugement et d'un choix touchant au modèle typique de la modernité politique, dans lequel c'est la Révolution française, plutôt que le développement politique anglais et plus largement le libéralisme politique, qui est prise comme modèle-type ou érigée en paradigme exemplaire. Le contraste entre ces deux conceptions de la démocratie moderne, l'une « rationaliste » et « substantielle », centrée sur la question du fondement du pouvoir et de la légitimité, l'autre empiriste et procédurale, et centrée sur la réalisation pratique de la liberté individuelle privée, est bien mis en lumière dans les interventions que Bentham a faites devant la Constituante (cf. Saïm, 1990), où il défend une conception pragmatique de la démocratie qui correspond déjà au modèle américain, et qui s'y réfère d'ailleurs explicitement. Dans le même sens, on pourrait se référer aussi à Locke et surtout à Benjamin Constant (1981), ainsi qu'à la présentation qu'en fait Marcel Gauchet (1981).

Il faut encore distinguer conceptuellement dans l'analyse de la modernité, et même s'ils se chevauchent largement, les mouvements idéologico-politiques qui inaugurent ou fondent la modernité dans une lutte contre la tradition et en affirmant polémiquement un nouveau fondement transcendantal de légitimation, et les mouvements politico-sociaux qui, à l'intérieur du champ politique ainsi institué et globalement légitimé62 (celui de l'espace public démocratique), s'affrontent ensuite entre eux autour d'objectifs législatifs et politiques plus particuliers ou plus concrets, quoiqu'ils se présentent toujours encore sous l'emblème idéologique d'une visée universaliste. Les premiers visent la création même de l'espace politique de la modernité, les seconds ne touchent plus qu'à la détermination de son contenu universaliste. C'est pourquoi les premiers restent encore des mouvements dont la thématique et la rhétorique est essentiellement religieuse63, mais dont le contenu éthico-politique est cependant déjà tout à fait manifeste sur un fond de révoltes sociales traditionnelles en voie de reconversion politique : on peut citer ici les nombreux mouvements prophétiques, sectaires, charismatiques qui ont marqué la fin du Moyen Âge jusqu'aux grandes Réformes protestantes, et qui furent systématiquement jugés « hérétiques » du point de vue de la tradition : cathares, albigeois, umiliati, vaudois, bogomils, bégards, lollards de John Wiclif, Hussites, Savonarole, etc. Les mouvements politico-sociaux internes à la modernité instituée sont de leur côté inséparables de la constitution d'un « espace public » et d'une « culture civique » laïques dont le développement reste d'ailleurs longtemps polarisé autour de la résistance des structures d'autorité religieuses traditionnelles et de l'absolutisme royal, ce qui fait qu'ils continuent de tirer une bonne partie de leur substance éthique et proprement politique de cette polarisation conflictuelle et de l'exigence d'émancipation, caractéristique des Lumières.

J'ouvre ici une parenthèse polémique. Les auteurs qui comme Lefort (1983 et 1986) et Gauchet (1985 et 1989) (et bien d'autres, surtout en France, qui peuvent diverger entre eux sur bien des détails) voient maintenant dans l'ouverture de la société à la conflictualité le critère fondamental de la démocratie me paraissent toucher juste sur un point (la conflictualité de la modernité, par contraste avec l'idéal d'harmonie des sociétés traditionnelles). Mais ils semblent aussi oublier deux choses essentielles : l'une, en regard du passé, est que cette ouverture conflictuelle n'a pu se déployer qu'à l'intérieur et sur la base de la nouvelle légitimité transcendantale conférée non pas au conflit comme tel, mais au postulat de la Raison universelle commune à tous, lui-même fondement d'une nouvelle constitution du pouvoir et de la société, partant de l'individu ; si c'est donc bien le conflit qui a engendré la modernité, son enjeu était d'abord absolu : tout ou rien, et des millions de morts sont là, dans l'histoire européenne, pour attester que le conflit de légitimité dans lequel est née la modernité n'était pas d'abord un débat pacifié par l'idée de la légitimité des conflits. L'autre, en regard de l'avenir, est que le déplacement qui s'accomplit effectivement dans les sociétés contemporaines depuis une problématique de la « légitimité du pouvoir » vers une problématique de la « légitimité des conflits » est précisément un des aspects cruciaux de la transition de la modernité à la postmodernité, et qu'un des résultats de cette transformation, bien loin de représenter l'achèvement de l'idéal démocratique classique, tant antique que moderne – ce dernier étant centré d'abord sur la réalisation sociopolitique de la liberté réflexive individuelle, puis sur celle de l'idée de justice sociale –, conduit plutôt maintenant à la mise en place d'une nouvelle structure fondée sur des rapports de force et à la réalisation d'un nouveau système réifié de régulations gestionnaires, procédurales et systémiques, à caractère purement positif, opératoire et non réflexif. Ainsi, le « totalitarisme » tant abhorré par ces auteurs revient-il s'installer, sous une nouvelle forme technicisée qu'ils n'aperçoivent pas, au cœur même du système social qu'ils idéalisent (parce qu'on ne saurait plus parler vraiment de « régime » dans un système), et ceci non pas comme une menace qui pèserait sur lui, à son encontre ou à son insu, mais comme son mode propre et immanent d'opération, lequel, avec l'aide des sciences sociales, est aussi le plus explicite qui fut jamais.

Reprenons maintenant le fil de l'analyse historique où nous avons opposé les mouvements « idéologiques » appartenant à la phase d'affrontement de la modernité à la tradition, et les mouvements « sociopolitiques » qui se déploient à l'intérieur même de la modernité en se plaçant sur le terrain qui lui est propre, celui de l'activité législative. Les mouvements politico-religieux de la première phase (et ceux qui appartiennent à ses prolongements) ont un caractère communautaire souvent exacerbé dans l'affirmation même de la liberté, de la responsabilité et de la dignité individuelles, en un mot de l'universalisme subjectif affirmé dogmatiquement à l'encontre des autorités civiles et religieuses traditionnelles : qu'on pense à toutes les sectes de « purs », de « saints », d'« éclairés » et d'« élus » dont le communautarisme intransigeant fut soudé par la certitude anxieuse d'une élection divine des individus, et sur l'absolutisation volontariste du rapport privilégié à Dieu que chacun des membres de ces communautés charismatiques s'efforçait désormais de vivre dans l'intimité de sa conscience. En accord avec la problématique éthique de la prédestination, cette certitude intérieure (identifiée à la Foi salvatrice) devait encore se manifester et être confortée extérieurement, de manière édifiante, dans le conformisme moral et social communautaire (voir Weber, mais aussi Tocqueville).

Il faut ajouter que la Réforme, d'un côté, la formation de l'État national en Angleterre et en France, de l'autre, créent une rupture fondamentale dans l'historicité dans la mesure où elles inaugurent un mouvement cumulatif relativement auquel, pour la première fois dans l'histoire, le développement effectué dans certaines sociétés devient la norme à partir de laquelle s'accumule et se mesure aussi le « retard » des autres. À partir du XVIe siècle, on assiste ainsi dans le monde à une accélération du « développement » ou du « progrès » d'un côté, et à l'accumulation du retard et du sous-développement de l'autre, et toutes les sociétés sont maintenant entrées dans le champ de cette

polarisation dynamique, ce qui suscite en certaines une réaffirmation de la tradition comme expression du refus d'une complète aliénation historique64.

Par contraste, l'espace politique propre à la modernité établie et assurée d'elle-même n'est plus un espace public oppositionnel, à caractère essentiellement communautaire, mais un espace public ouvert formé par le champ de la réflexion critique d'individus « éclairés », au sens cette fois-ci des Lumières et non plus de l'Illuminisme religieux et hérétique de la fin du Moyen Âge et de sa prolongation dans le protestantisme sectaire. Cet espace public est fondé sur l'affirmation, face au pouvoir, dont l'appartenance à la société est désormais postulée ou du moins réclamée, de l'existence d'un domaine unifié d'intérêts communs rationnels et légitimes dans lequel la recherche de l'avantage individuel coïncide idéologiquement avec la réalisation du bien commun65 ; et il repose aussi sur l'idée ou le sentiment qu'une certaine « civilité cultivée » peut et doit régir, dans le respect mutuel de la privauté de leurs vies, de leurs croyances et de leurs sentiments personnels, les rapports entre des individus qui se considèrent désormais comme des « étrangers » les uns pour les autres au sens où ils n'ont pas a priori d'attaches ou de dépendances particulières les uns envers les autres hormis le partage d'une même « culture » elle aussi éclairée et émancipée, et dont la valeur est posée comme universelle. Cet espace public moderne, s'il ressemble à l'espace public antique par l'opposition qu'il rétablit, en contraste avec le Moyen Âge, entre vie privée et vie publique66, diffère cependant radicalement de celui-ci par le caractère individualiste, universaliste et impersonnel de l'identité politique des « citoyens », aussi bien que par l'érosion, au profit de l'intimité de la vie familiale entendue au sens étroit, de la dimension communautaire large (genos et oikos, patria et dominium) qui était celle du domaine privé (idion) antique, et qui prévalait encore dans l'aristocratie de l'Ancien Régime et même dans le peuple, à l'exception de la bourgeoisie. Car désormais, l'essentiel de cette vie privée « idiotique » est tombé, pour y être régi par des dispositions légales universalistes, dans un seul des deux versants de l'espace public, celui de la société civile qui fait face à l'État proprement politique.

D'une certaine manière, ces deux moments de la modernité vont être fusionnés dans la Révolution française, en conséquence du fait que c'est sous l'égide de la Royauté absolutiste qu'avait été accomplie la phase antérieure de la modernisation institutionnelle, déjà profonde quoique marquée de nombreuses incohérences. Dès lors, c'est en premier lieu, et comme à retardement, le problème de la légitimité du pouvoir qui va être soulevé et dramatisé dans la radicalisation de la dialectique révolutionnaire. Cela explique aussi la violence des attaques qui furent menées, souvent spontanément, contre les symboles (surtout architecturaux) de l'institution religieuse qui avait légitimé l'Ancien Régime et directement participé de son autorité sociopolitique. Le « peuple » qui se trouve ainsi mobilisé dans la Révolution française possède donc un double statut socio-ontologique : d'un côté, il est déjà l'ensemble des individus éclairés par la Raison, mais de l'autre il est encore la communauté des sujets qui se reconnaît de manière holistique dans le partage d'un même statut d'assujettissement, de dépendance et d'infériorisation sociale, de déni de droits (le « peuple » au sens traditionnel, la roture, le « bon peuple » ou la « glèbe »), et ce sera lui qui se donnera ou auquel on confèrera la majuscule (voir Sieyès : « Qu'est le Tiers-État ? Rien ! Que doit-il devenir ? Tout ! ») : le Tiers-État qui redécouvre en lui-même son unité statutaire qui avait été depuis longtemps déchirée socialement par la constitution d'une « aristocratie bourgeoise », souvent intégrée dans l'aristocratie tout court – la « noblesse de robe », ou de fonction. C'est surtout le moment jacobin de la Révolution française qui va ainsi mettre l'accent sur cette unité a priori du Peuple, à valeur transcendantale, et c'est dans cette unité a priori du Peuple (identifié à la Nation) que va être incarné le fondement de la légitimité du pouvoir dans la problématique de substitution d'une forme de pouvoir à une autre et d'un mode de légitimation à un autre. D'où cette peur ou cette négation des « divisions au sein du peuple », cette hantise des « factions » et des « partis », ce dernier terme n'ayant pas encore acquis dans la France révolutionnaire son sens moderne – qui nous vient de l'Angleterre et qui désigne des regroupements d'intérêts légitimes plutôt qu'une division de l'unité postulée de la communauté.

L'universalisme abstrait propre à l'espace public moderne est d'ailleurs tout relatif : son noyau continuera longtemps à coïncider avec la « bonne société » qui s'est ouverte à la bourgeoisie jusqu'à devenir spécifiquement bourgeoise au fur et à mesure que la hiérarchie des statuts aristocratiques traditionnels perdait de son importance publique pour devenir une affaire de la vie privée. Et il faut insister encore sur le fait qu'un tel modèle-type fait abstraction des très considérables variations locales et surtout nationales qu'a connues son développement. Dans des sociétés comme celles de l'Amérique latine, par exemple, c'est essentiellement une oligarchie foncière, politique et « professionnelle » traditionnelle qui s'est approprié la vie politique sous le couvert d'une idéologie inspirée des Lumières et de la Révolution française, d'où le caractère essentiellement populiste des mouvements populaires socio-démocratiques, centrés sur les volontés de réforme, de participation et de sécurité des classes moyennes et de l'« aristocratie ouvrière » et syndicale, toute la vie politique se déroulant alors en complète rupture avec les masses paysannes (souvent d'origine amérindienne) repliées sur leurs communautés de base, la défense de la survie, et travaillées ici et là par des mouvements à caractère prophétique et millénariste. On pourrait relever aussi qu'en Allemagne la « vie privée » est restée longtemps profondément soumise à des rapports d'autorité traditionnels, de telle sorte que les dimensions de la société civile et de l'État politique s'y imbriquent encore étroitement l'une dans l'autre.

Il est important d'insister sur le fait que l'espace public moderne classique, bourgeois, reste polarisé par le pouvoir, qu'il s'agisse d'abord de la monarchie absolutiste, ou ensuite de l'État démocratique dont les institutions unifiées ne coïncident pas immédiatement avec les intérêts des « gens ». C'est dans cette tension qu'est assurée son unité propre et que se trouve garanti son caractère critique ; et c'est sur cette unité critique que repose alors la valeur de référence justificative (transcendantale) qui lui est conférée. Là où, comme en Amérique, cette extériorité du pouvoir n'est plus perçue parce que la vie publique « politique » est comprise comme une émanation directe de la société et devient une affaire « quasi privée », et où encore la « critique du pouvoir » est assurée de manière autoritaire par l'instance judiciaire, l'espace public devient d'emblée un espace ou un champ d'influence discontinu et fragmenté. C'est sur ce terrain que se développera alors le nouvel espace médiatique caractéristique de la transition vers la post-modernité67.

Le passage des mouvements politiques aux mouvements sociaux marque le début du procès de transition de la modernité à la postmodernité, en même temps que se produit, dans la modernité établie politiquement, un élargissement de l'exigence de participation sociétale du domaine politique au domaine social68 – transformation dans laquelle le politique finira lui-même par se redéfinir comme capacité de gestion du social –, tout cela comportant finalement une redéfinition radicale de ce qu'est la société, ainsi que du rapport que les individus et les groupes particuliers entretiennent en elle et vis-à-vis d'elle. L'essentiel, ici, c'est que s'instaure un décalage croissant, au sein du sujet collectif de type encore moderne, entre d'un côté l'universalisme transcendantal (associé au concept d'État) et l'unité de l'identité communautaire (impliquée dans le concept de Nation), au nom desquels les exigences de transformation de la société sont formulées et justifiées politiquement, et de l'autre la spécificité empirique de plus en plus marquée des formes de mobilisation et des objectifs particuliers qui sont poursuivis par les divers mouvements sociaux dans lesquels le sujet politique universaliste de la modernité commence à se décomposer : mouvement ouvrier, mouvement féministe, mouvements de jeunesse, mouvements pour la culture populaire, mouvements contre les inégalités économiques régionales, mouvements pour la famille, mouvements ruraux, mouvement écologique, etc.

Le mouvement ouvrier est sans doute le premier et le plus puissant mouvement social caractéristique du début de cette transition, et il reste d'abord profondément attaché à l'universalisme politique proprement moderne. Son unité se noue en effet autour de la revendication des droits politiques pour les travailleurs, une « catégorie » à laquelle le développement de la société

industrielle capitaliste confère une portée et une valeur elles aussi virtuellement universelles dans la mesure où le travail s'unifie en tant que travail productif général et abstrait et où le mode de participation direct à la société civile capitaliste prend précisément la forme du travail. C'est pourquoi le mouvement ouvrier pourra établir, normativement et expressivement, une équation entre le statut de travailleur et celui de citoyen, alors qu'une société fondée sur la possession, puis sur la propriété, tendait principiellement à les disjoindre, en évoquant le rapport de dépendance du travailleur vis-à-vis du « maître » et donc son hétéronomie statutaire voire existentielle69. De son côté, pour rester d'abord dans des choses comparables en leur nature et par leur portée et leur ampleur, le mouvement féministe évolue (sans renier pour autant la première revendication) d'une exigence d'égalité dans tous les domaines à une revendication de reconnaissance de la féminité (ou féminitude) comprise comme une donnée existentielle irréductible. C'est un peu la même chose pour le mouvement des Noirs aux USA, lorsqu'il passe de la revendication des droits civiques (Luther King) à la multiplication des mouvements d'affirmation de la « négritude », de l'« africanité » (« Black is beautiful »), etc. Même chose encore pour les mouvements de jeunesse, qui sont d'abord – lorsqu'ils sont encadrés par des adultes, et qu'ils possèdent donc encore un caractère hétérogène et hétéronome – des mouvements orientés de manière universaliste vers la « socialisation » de la jeunesse dans les nouvelles conditions de la société industrielle et de la « société de masses » (jeunesses religieuses, jeunesses politiques, jeunesses ouvrières, scouts, etc.), et qui se convertissent ensuite en mouvements d'affirmation d'une « culture jeune » qui tendent, au moins au niveau du langage et des symboles, à s'antinomiser radicalement vis-à-vis du système des institutions sociétales classiques et des valeurs qui le soutiennent (quitte à se précipiter en avant-garde culturelle dans la nouvelle société systémique, médiatique et technocratique). Le cas du mouvement ouvrier va alors se distancer des précédents à mesure que s'opère effectivement la mutation de la société politico-institutionnelle moderne en une société (ou un système) décisionnelle-opérationnelle postmoderne. En raison du fondement purement social et structurel du mouvement ouvrier (ni « naturel », ni « culturel », ni « psychologique » ou « existentiel »), cette transformation sociétale va signifier plutôt sa disparition. L'universalisme concret, auquel se référaient les concepts mêmes d'« ouvrier », de « prolétaire », et ultimement ceux de « classe sociale » et de « lutte des classes », fait place à l'universalisme désincarné de la condition juridico-économique de « salarié », d'« employé », qui ne retrouve de référent collectif concret que dans la multiplicité des modes et des échelons de la participation conventionnelle, organisationnelle, statutaire, corporative et curriculaire. Ainsi le mouvement ouvrier classique se dissout-il directement dans le nouveau mode de fonctionnement de la société « décisionnelle-opérationnelle », ce qui veut dire ici qu'il cesse d'être un mouvement social pour se décomposer et se recomposer en toutes sortes de groupes de pression organisés. Il devient ainsi un élément interne et « fonctionnel-opérationnel » de la nouvelle forme postmoderne d'existence collective.

L'espace dans lequel se meuvent les mouvements sociaux caractéristiques du début de cette période de transition reste encore l'espace commun politique – et vu d'un certain côté, cet espace public politique paraît seulement s'être enrichi doublement de la participation de diverses catégories sociales qui avaient jusque-là été tenues à l'écart de la vie politique ou formellement maintenues sous un statut de « minorité », ainsi que de divers aspects de la vie sociale qui étaient restés jusqu'alors dans l'ombre de la « vie privée » –, et leurs objectifs s'y inscrivent encore dans la forme du droit universaliste ; c'est pourquoi il peut sembler, au début de ce procès, qu'on assiste seulement, comme c'est le cas avec le mouvement ouvrier et le premier mouvement féministe, à la généralisation concrète, c'est-à-dire à la réalisation effective, de ce droit universaliste. Mais c'est déjà, en même temps, tout autre chose qui se joue sur l'autre face du même processus : là, on assiste à un démembrement progressif de l'unité transcendantale du sujet politique, selon la logique nouvelle de la légitimation de la diversité des intérêts empiriques et donc des conflits d'intérêts ou d'objectifs dans la société. La portée de ce démembrement deviendra explicite lorsque les « raisons » des revendications en question finiront par s'énoncer, non plus dans le langage universaliste et creux des « intérêts », mais dans ceux, plus directement concrets, de la reconnaissance juridico-

procédurale de toutes sortes d'identités synthétiques hétérogènes, ou encore du droit à la réalisation d'objectifs particuliers de toutes sortes, en autant qu'une incorporation organisationnelle ou qu'une publicité médiatique leur a conféré une légitimité collective.

C'est alors qu'on entre dans la deuxième phase de la même transition, celle dans laquelle la dynamique de la postmodernité s'impose déjà selon ses propres modalités opératoires et au nom de ses principes de légitimation spécifiques, et que l'on pourra éventuellement parler de « nouveaux mouvements sociaux », centrés sur une problématique de l'identité et sur l'affirmation et la recherche de reconnaissance de la différence et de l'autonomie (cf. Touraine, 1969 et 1978, Mellucci, 1996, et aussi Bonny, 1995)70. En même temps, et c'est l'autre aspect tout à fait essentiel de ce passage, le milieu dans lequel les nouveaux mouvements sociaux et les stratégies organisationnelles évoluent n'est plus désormais celui de l'espace public politique et sociétal, mais simplement celui du « social » compris comme l'environnement objectif formé par toutes les organisations spécialisées et leurs stratégies autonomes, ainsi que par l'ensemble des interrelations qu'entretiennent entre eux les sujets individuels virtuellement affranchis de toute inscription dans des rôles et statuts sociaux prédéfinis. En même temps, et c'est l'aspect sociologiquement le plus important de ce passage, tous ces mouvements et groupes d'intérêts ne s'adressent plus à la société, mais à diverses instances décisionnelles qui sont elles-mêmes spécialisées et instrumentalisées, et qui s'intègrent elles-mêmes horizontalement comme éléments participant d'un seul et même « environnement social ». Ce social purement objectif forme alors un monde d'une infinie complexité « systémique », alors que la « société » était au contraire par définition le monde du « simple », puisque, même dans les luttes radicales dont sa définition et l'orientation de son développement pouvaient faire l'objet, elle restait conçue sous le mode d'une identité collective et de l'unité idéale ou transcendantale qui lui appartenaient par principe, ou « de droit », fût-ce toujours de manière « contrafactuelle ». Mais la norme idéale valait alors plus que l'état de fait dans l'orientation de l'action et la constitution de la réalité.

Si on se permet maintenant d'extrapoler un peu, non pas pour « prédire l'avenir », mais seulement pour voir vers quoi pointe la logique sociétale qui est d'ores et déjà observable dans la réalité présente – et donc pour la « typifier » elle aussi dans son état d'incomplétude, d'immaturité et d'incertitude71 (et, espérons-le, dans son caractère seulement unilatéral, polémique et provisoire) –, l'idée de base que je voudrais proposer concernant les formes d'action collective dans la postmodernité est celle-ci : ce ne sont plus des « mouvements sociaux » même pas « nouveaux » qui en sont les porteurs effectifs, mais directement les mécanismes « bureau-technocratiques » de prise en charge, de contrôle et de gestion du social. L'« action collective » n'a plus la « société » pour objet, mais l'aménagement et la transformation continus du social toujours envisagé localement. Du même coup, il n'est plus adéquat de parler d'« action collective », puisque la référence à un « sujet social identitaire et synthétique » s'y est complètement fragmentée en des subjectivités catégorielles de plus en plus immédiatement concrètes et particulières72, dans un premier temps, puis finalement dans de simples procédures impersonnelles de « prise en charge » et d'« intervention ». L'activité subjective tournée vers le social, à la limite, n'est plus qu'une action protectrice d'une sphère singularisée d'autonomie privée, et la véritable « participation » à l'ensemble n'est plus que « professionnelle » et « organisationnelle ». Même les mouvements correspondant aux plus profondes (ou aux plus angoissantes) préoccupations sociétales, comme le mouvement féministe, le mouvement écologique ou le mouvement anti-atomique (militaire et civile), tendent à se spécialiser soit du côté de leurs objectifs, soit du côté de la définition de l'identité subjective de leurs membres, et tendent donc à se manifester sous la forme de la collusion temporaire d'un même fantasme privé, d'une même angoisse personnelle, d'une même épreuve existentielle. Et ces « mouvements » débouchent finalement toujours sur des demandes d'intervention techno-bureaucratiques, et contribuent donc à nourrir la machine, ou le système, ou plutôt, le procès de « systémisation » de la société. Aucun n'élabore une nouvelle conception de l'ordre d'ensemble (comme le faisait encore, de manière un peu « légère » il est vrai, le mouvement hippie, ou l'ensemble des mouvements contre-

culturels des années soixante/soixante-dix). Aucun ne produit une nouvelle intelligibilité générale de la société et de l'histoire, de l'existence collective, de ses finalités et de ses contraintes. En un mot, il n'y a plus de politique. Le politique, comme réflexivité du vivre ensemble (cette fois-ci à la dimension de la planète, et cette fois-ci comme savoir-vivre avec les techniques), et le politique comme responsabilité collective des finalités de la vie sociale, est à réinventer. Et cette fois-ci, ce sera plus difficile que de découvrir l'Amérique !

Pour conclure ce point (dont on admettra volontiers qu'il devrait faire l'objet d'analyses beaucoup plus précises et diversifiées), je dirai seulement que la dynamique du développement des multiples « nouveaux mouvements sociaux » ne peut plus être rapportée à une problématique de l'« éclatement » ou du « démembrement », mais seulement à une nouvelle problématique de l'autogenèse et de la prolifération spontanée des formes d'affirmation de la différence identitaire et des stratégies pragmatiques d'obtention d'une reconnaissance qui se mesure en dernière instance selon les degrés de la participation organisationnelle aux mécanismes de gestion et de décision qui constituent le nouveau système social postmoderne.

***

Formes de socialisation

On aurait pu encore rattacher à cette typologie des formes de l'identité et de l'altérité une analyse des formes de socialisation. En voici une très sommaire esquisse.

Dans les sociétés archaïques : formes de socialisation initiatiques, rites de passage, etc. Il s'agit d'acquérir une « puissance », non un « savoir » ou un « savoir-faire ».

Dans les sociétés traditionnelles : apparition de la spécialisation statutaire et « professionnelle ». Celles-ci s'acquièrent de manière « ésotérique » : répétition des gestes, des textes sacrés, apprentissage « par cœur », par accoutumance non réflexive et non analytique. Pas de « pédagogie » formelle (cf. M. Polanyi, 1958), sauf dans le contexte de démarches de formation personnelle qui sont développées en marge du cours fonctionnel de la société ou par distanciation volontaire à son égard, généralement dans le cadre d'un rapport électif maître-disciple à caractère « privé ».

Dans la modernité (et partiellement déjà dans l'Antiquité classique : paideia) : universalisme des valeurs, différenciation des savoirs et des savoir-faire exotériques, avec maintien de leur caractère synthétique respectif. Développement d'une pédagogie explicite, ainsi que d'un concept de « formation humaniste » (Bildung).

Postmodernité : tout est affaire de technique. Disparition de la formation synthétique du « sujet » comme « membre » de la société et de l'humanité, ainsi que de leur « moment historique ». Multiplication des « savoir-faire » et des expertises compris comme simple « performativité » ou « performance ». La pédagogie devient elle aussi analytique et performative : elle n'est plus une « mission » (et subjectivement une « vocation »), mais une technique.

Masses et foules

Je n'ai pas non plus parlé dans ce texte de deux thèmes qui furent en vogue en sociologie et en sociopolitique depuis la fin du XIXe siècle jusque vers le milieu du présent siècle : les thèmes des masses et des foules, qui ont subi plus récemment une mutation significative dans les notions de « majorités silencieuses », de « publics » (au pluriel), d'« usagers », de « clientèles », etc.73. Ces nouvelles formes, désormais spécifiées, mobilisées et décomposées des « masses » s'opposent toutes aux « foules » dans la mesure où la fusion effervescente de l'identité et de l'altérité y est remplacée par une tendance à la dissolution de l'identité comme de l'altérité dans la dispersion et l'événementialité immédiate des interactions.

Je ne m'attarderai pas ici sur les « foules » : comme phénomène, les foules existent, en tant que formes passagères et circonstancielles d'action collective, et donc en tant que modalité fugace d'identité comportant la fusion temporaire des identités individuelles. La notion est liée à l'idée d'une polarisation ponctuelle, unidimensionnelle et passagère, à caractère événementiel, des orientations significatives de l'action, accompagnée d'une mise en suspens des structures de régulation normatives et institutionnelles qui régissent habituellement les rapports sociaux et sont impliquées dans leur reproduction structurelle. L'attention et l'intérêt de la foule sont captés par une seule chose, ce qui entraîne l'annulation de la distance sociale entre ses membres, qui en sont alors plutôt comme les « atomes » plus ou moins agités. G. Gurvitch (1960), qui reprend les analyses psychosociologiques de Gustave le Bon, parle à leur sujet de « socialité de fusion effervescente », sorte de degré zéro des « formes de sociabilité ». Les foules sont évidemment liées à certaines conditions structurelles de la vie moderne : concentration urbaine, nouvelles modalités d'expressivité collective (comme dans les « sports de masse »), nouvelles sortes de mobilisation politique (meetings publics, rassemblements et manifestations de masses). Bien qu'éphémères par définition, elles peuvent jouer un rôle stratégique dans la dynamique politique des « sociétés de masses », et c'est donc à ce concept que renvoie l'intérêt particulier qu'on peut mettre dans leur analyse74. Ceci dit, il semble que la sociologie, reprenant sans doute de vieilles craintes ou fascinations bourgeoises, ait abusé du concept ou lui ait conféré trop d'importance. Les masses et les foules de gens qui, affairées ou badauds, remplissent la densité humaine des grandes villes et créent leur agitation permanente (Kracauer, 1995) ne forment pas des « foules », ni nécessairement des masses : chacun y vaque normalement à ses affaires, et tous évitent habituellement de se marcher sur les pieds. Il en va de même pour les flots d'automobiles qui engorgent les artères et bouchonnent les autoroutes. L'observation et l'analyse des formes de concentration et d'agglomération, de densités et de mouvements sont intéressantes à leur niveau, mais leur intérêt, lorsqu'il n'est pas technique, gestionnaire, démographique ou écologique, est sans doute plus littéraire que sociologique et historique.

Le thème des masses et de la société de masses, en raison de la charge idéologique qui y fut toujours investie (le plus souvent négativement, par les « libéraux-conservateurs » qui l'associaient à la genèse du totalitarisme, mais aussi positivement, comme dans le marxisme-léninisme-maoïsme), est d'un abord analytique délicat (voir à ce sujet Gagné, 1987). Il faut dire d'abord peut-être qu'à la différence des foules, les masses n'existent pas « en elles-mêmes et pour elles-mêmes75 ». Ce qui existe peut-être, c'est cette forme de société nommée société de masses. Le concept, sinon le mot, en est tout d'abord lié à la critique conservatrice de la modernité politique et idéologique : au tournant de la Révolution française, des auteurs comme Burke, de Bonald et de Maistre dénoncent en effet le caractère abstrait, mécanique, artificiel des nouvelles institutions sociétales, auxquelles ils opposent le caractère « naturel » et « organique » de la société d'Ancien Régime, avec sa structure hiérarchique d'autorité et ses libertés civiles identifiées aux privilèges autonomes attachés aux divers états, statuts et corps intermédiaires. Mais le terme de société de masses va lui-même être utilisé surtout, d'abord, pour décrire (et dénoncer) les effets de l'extension progressive des libertés politiques nouvelles (de la liberté bourgeoise de forme universaliste et abstraite) à l'ensemble des catégories populaires de la société, effets conjugués avec ceux de l'industrialisation, du déracinement prolétaire, des migrations urbaines, et de la formation conséquente des « partis de masse » qui remplacent les « partis de notables » et les « clubs politiques ». Ici, le concept est associé à la crainte des effets de la « politisation de masse », vue comme un processus quasi « physique » et non réfléchi, ouvert à la propagande et à la manipulation (Arendt, 1972), et il est aussi généralement interprété dans l'horizon d'une perception négative de la nouvelle « culture de masse » qui risque de submerger la culture humaniste classique des élites « bourgeoises » (et des aristocrates progressistes) qui avaient participé à la création de l'espace public moderne. Le concept de société de masse se relie donc ici de manière privilégiée aux concepts de société médiatique, de société d'influence, de société de manipulation, etc. Certains ont voulu nier tout cela – mais de manière un

peu dérisoire – en montrant l'existence empirique d'un two steps flow of communication (Katz et Lazarsfeld, 1965) – comme si la détermination de la structure de la société et de ses conditions de reproduction se passait à ce niveau-là !

En relation avec le sujet de ce texte, il peut être important de remarquer que la société de masses est perçue (vécue) négativement comme absence d'identité collective a priori (transcendantale), tant traditionnelle (intégration statutaire concrète dans le tout) que moderne (identification universaliste abstraite – éthique protestante de Weber, surmoi freudien, individu « inner directed » de Riesman, 1964). L'identification s'opère de manière empirique, « motivationnelle » au sens de la psychologie béhavioriste, selon le modèle d'une extension à la sphère politique et culturelle (normative et expressive) de la logique instrumentale qui régit déjà le domaine de l'économie. Mais comme il n'existe pas de commun dénominateur, ni de médium d'échange objectif et universel dans le domaine des finalités (ou des intérêts) politiques et culturels, cette extension de la logique instrumentale paraît, pour les critiques de la société de masses, s'y accompagner d'une généralisation de comportements irrationnels et imprévisibles, et en tout cas sujets à toutes espèces de manipulations de la part des « organisations de masses ». Cette première version de la société de masses est donc, pour ceux qui en forgent le concept, synonyme de société entièrement ouverte aux idéologies et à la propagande.

Curieusement, une fois écartée la menace des totalitarismes fascistes et nazis, la même société de masses va être perçue par les mêmes libéraux conservateurs comme une société caractérisée, positivement cette fois-ci, par « la fin des idéologies », et régie uniquement désormais par les impératifs pragmatiques d'une gestion technique et rationnelle de tous les « problèmes sociaux ». De même la mobilité des individus et l'ouverture des rencontres et des interactions circonstancielles ou stratégiques deviennent des vertus cardinales de la nouvelle « démocratie » néolibérale. On entérine théoriquement la « mort de la société » et l'omniprésence du social, la fin du « pouvoir » et la généralisation de l'« influence » et des mécanismes de « contrôle », et c'est ainsi que les masses inquiétantes d'avant-guerre ont fini par devenir les « majorités silencieuses » de l'après-guerre, en même temps rassurantes et désespérantes. La société de masse est ainsi devenue un simple agrégat statistique, dans lequel l'« inertie » de la masse est essentiellement de type culturel et se conjugue parfaitement avec une disponibilité dynamique aux sollicitations marchandes et aux modes, et qui n'est plus travaillée que par mille « variables ». Voilà donc enfin un objet parfait pour les sciences sociales ! Et un environnement à la mesure de l'individu libre et de ses calculs d'optimisation.

***

Dans ce texte, je me suis surtout attaché à une présentation de la toile de fond sur laquelle se jouent les questions et se déroulent les débats contemporains touchant aux formes de l'identité individuelle et collective et à leur portée politique (crise de la référence nationale, « pluri » et « interethnicité » des sociétés, personnalisation et particularisation des « droits » dans le cadre des nouvelles formes d'inscription constitutionnelle des « chartes des droits », y compris Helsinki, et de leurs modalités d'application judiciaires, affirmation du « droit à la différence », « crise de l'identité individuelle », etc.). L'abord direct et systématique de ces questions, auxquelles il n'a été fait ici que de brèves allusions, et leur exemplification concrète et circonstancielle, pourrait fournir l'objet d'un autre texte.

Notes de bas de page

1Ceci n'est qu'une autre version, dialectique, de la déduction critique de Descartes : je pense, donc je suis.

2On pourrait donner ici nombre de références puisque ce fut une mode (et en France un véritable raz-de-marée) de parler ainsi de mille manières et sans trop de réflexion de la « mort du sujet », pour faire de la constitution du sujet sous toutes ses formes un pur effet de l'idéologie, du pouvoir ou de la structure, en abolissant en quelque sorte toute portée ontologique et épistémologique à l'histoire du sujet. Pour ma part, j'ai maintenu dans l'arrière-plan la polémique que cet essai engage avec les discours de la mort du sujet, de la fin de la représentation, etc., y voyant avant tout un symptôme direct de la mutation postmoderne. C'est donc seulement en fin de parcours que je les affronterai explicitement, lorsque j'aborderai moi-même de manière dialectique la question de la dissolution du sujet transcendantal dans le contexte historique de la postmodernité. En attendant, je voudrais déjà signaler qu'à mon sens la critique nietzschéenne du sujet n'est pas « exportable » en dehors du moment de crise idéologique et existentielle de la modernité, et que sa reprise par Foucault, Deleuze, Agamben et d'autres n'a de portée « radicale » qu'à l'égard de la substantialisation de l'universalité formelle et abstraite, ou encore purement « idéale », du sujet moderne. Cette forme de pensée n'a aucune pertinence ontologique et épistémologique vis-à-vis de la compréhension dialectique de la constitution de l'identité subjective et de ses transformations sociales-historiques – et je dirais philosophiquement que c'est là son problème plutôt que le mien ici.

3On pourrait citer à ce sujet une immense littérature, dont voici quelques jalons : Piaget (1967), parmi bien d'autres ouvrages de l'auteur ; Ruyer (1964) ; Merleau-Ponty (1963) ; Polanyi (1958) ; Portmann (1967) ; Pichot (1991) ; voir aussi Freitag (1986a, 1993c et 2001).

4Déjà Aristote avait compris que le « lien social » ne pouvait en fin de compte être fondé que sur un acte qui excède la simple réciprocité (voir à ce sujet Caillé, 1991 ; cf. également l'œuvre éthique d'E. Levinas).

5Les animaux déjà se manifestent les uns aux autres par signes et se reconnaissent mutuellement comme « membres de l'espèce », du genos. Mais en dehors de la médiation symbolique, cette reconnaissance reste immédiatement sensible (« expressive ») et ses « objets » ne peuvent pas être mutuellement « objectivés » ou représentés comme sujets ; dès lors ils ne peuvent pas non plus se saisir réflexivement eux-mêmes comme sujets par la médiation d'« autrui ». Ils n'ont pas la connaissance de leur « identité », mais seulement le sentiment d'une « ipséité partagée », hic et nunc. Cf. à ce sujet Portmann, op. cit., et déjà Hegel.

6Il s'agit d'un a priori structurel qui est lui-même advenu dans l'histoire, sous le mode de ce « don », de cette « ouverture », de cet « excès » dont je viens de parler, et qui a fort bien pu se constituer, s'accroître, se consolider, se sédimenter progressivement, de manière « infinitésimale », comme « langage commun » partagé, comme « identité collective » participée. L'ontogenèse ne « reproduit » pas vraiment la « morphogenèse », parce qu'elle est toujours déjà dedans elle, et qu'elle ne fait que la poursuivre.

7C'est donc aussi dans cette unité synthétique du sujet et sa reconnaissance non seulement par les sujets empiriques de l'interaction significative actuelle, mais par le sujet universel idéal du langage (le « grand-Autre » lacanien), que sont ontologiquement fondés ce que Habermas et Apel nomment « les a priori quasi transcendantaux de la communication ». Mais dans leur rejet de la « philosophie du sujet », ces auteurs n'attribuent pas cette dimension transcendantale de la reconnaissance à la constitution même du sujet symbolique, ils y voient seulement une sorte de règle procédurale qui régit l'« activité de communication ».

8Le thème qui est ici traité est bien sûr celui dont Durkheim parle en termes de « conscience collective », et dont Weber nie, au moins méthodologiquement, la réalité. Une telle réalité n'a rien de mystérieux dans une perspective dialectique, mais Durkheim, qui n'était guère « dialecticien », a laissé planer une aura de substance sur toute la question, et c'est dans une même perspective

substantialiste et positiviste qu'ont continué à se placer ensuite ses critiques, qui adoptaient à l'encontre de cette substantialisation qu'ils rejetaient une position nominaliste.

9On peut penser ici à la pièce de Brecht, Le Cercle de craie caucasien.

10Le langage auquel on se réfère ici n'est pas le langage abstrait de l'analyse linguistique moderne, formelle, post-saussurienne, ni le langage compris philosophiquement comme un attribut générique ou une faculté essentielle de l'humanité. Il s'agit du langage concret tel qu'il est socialement et historiquement institué sous la forme et dans le corps d'une langue toujours particulière.

11Ce concept d'authenticité renvoie au postulat « primitif » d'une réciprocité ontologique de l'« être » et du « sens », qui s'enracine lui-même (à travers l'« acte » ou le « moment de naissance » originel du langage symbolique) dans le caractère biface de l'expérience sensible animale (cf. Pichot, 1991). C'est cette réciprocité qu'exprime encore le concept du logos des philosophes présocratiques. Mais les mêmes philosophes expriment tout aussi bien, en le dramatisant pour la première fois sous la forme du paradoxe logique, le sentiment lui aussi primitif que cette réciprocité ontologique n'est plus immédiate, et que l'accord entre la parole et l'être passe toujours-déjà par un acte de « dévoilement » (alétheia) incertain à travers lequel seulement l'opposition du « caché » et du « manifeste » peut être surmontée, conciliée ou « dépassée » sans jamais être supprimée. À cet égard, la parenté de la philosophie présocratique avec la métaphysique primitive, telle qu'elle est par exemple illustrée par B. L. Whorf (1969) dans ses études sur les Indiens hopis, est tout à fait frappante. Et je dirais qu'ontologiquement, on ne peut pas s'en détacher entièrement, pas plus qu'on ne peut le faire à l'égard de notre animalité sensible.

12Au sens où il n'y a pas de religion instituée de manière distincte, avec sa fonction sacerdotale, sa Tradition séparée de la culture commune, sa « gestion » autoritaire des rituels, etc. Sur ce point je m'oppose donc directement à l'interprétation que Marcel Gauchet donne de la « religion primitive », dans laquelle il voit le plus haut degré de la séparation entre les rapports sociaux empiriques et la référence fondatrice transcendantale.

13Par là j'entends une forme de subjectivité possédant ou s'appropriant en elle-même le principe d'individuation et d'identité qui lui est reconnu socialement par tous (virtuellement et idéalement).

14Dans cette conception, le rôle fondateur attribué à l'« interdit de l'inceste » par Lévi-Strauss, ou encore au « meurtre primordial » par Freud me semblent devoir être très fortement relativisés et compris simplement comme des allégories. En effet, en tant qu'« événements » significatifs, tous deux postulent déjà l'existence de la communauté de langage, et ils ne sauraient donc l'instituer à travers leur pure factualité événementielle (sur cette critique, cf. Freitag, 2001).

15C'est sur le rapport à une telle altérité extérieure, schématisée dans le rapport « ami-ennemi », que C. Schmitt (1972), en partie suivi par Gehlen (1951), fonde de manière tout à fait unilatérale son anthropologie politique. Ce sera un des traits caractéristiques du fascisme et surtout du nazisme de fonder toute leur conception de l'action et du mouvement politique sur un tel rapport extérieur, et surtout de procéder à son intériorisation dans une définition paranoïaque de l'« ennemi intérieur ». Voir par exemple à ce sujet A. Belohradsky (1988).

16Plus précisément, la genèse du pouvoir institue une hiérarchie entre trois degrés de reconnaissance, dans la mesure où elle n'abolit pas la reconnaissance immédiate et directe que les membres de la société se donnent mutuellement dans l'échange symbolique et dans l'action significative (premier degré). Cependant elle institue sa propre reconnaissance à un niveau supérieur, qui l'emporte sur le précédent en raison du monopole de l'usage de la contrainte conditionnelle que le pouvoir s'attribue en principe, et dans lequel s'exprime pratiquement la suprématie du droit sur

l'orientation significative immédiate de l'action (second degré). Enfin, et il s'agit là d'un troisième degré de reconnaissance supérieur aux deux précédents, le pouvoir se fait reconnaître la légitimité de ce monopole de principe et de son exercice de fait, au nom d'une instance transcendante à la société.

17Ici aussi il faut admettre l'exception de certains courants philosophiques ou sectaires qui peuvent se développer « dans les pores » des sociétés traditionnelles mais qui n'y parviennent pas – pas plus que les artisans et les marchands – à y acquérir une hégémonie politique et idéologique, ce qui impliquerait qu'ils s'engagent dans un véritable processus révolutionnaire de type moderne. L'universalisme y reste donc « en retrait du monde ». Voir Weber à ce sujet.

18On sait que le mot persona signifiait originellement le « masque » que revêtait l'acteur pour « jouer un rôle » dans une situation où la « représentation théâtrale » n'était pas une activité « laïque » et « ludique », mais sacrée et immédiatement efficace. Le sens du terme s'est alors déplacé du « masque » (du statut efficient) vers le porteur de masques, le sujet-acteur qui peut jouer successivement et alternativement plusieurs rôles en conservant son identité propre et permanente, laquelle s'abstrait ou se dissocie donc, pour les transcender, de chacun et de tous les rôles particuliers que l'individu peut être appelé à assumer. Et ce de la même manière que le « travail moderne », le travail abstrait et général, s'est détaché des différents ouvrages et services statutaires particuliers, en universalisant alors les rapports d'interdépendance dans la société. C'est pourquoi Hegel confère au travail la valeur d'une force spirituelle fondamentale dans l'accession de l'individu et de la société à l'universalité. Voir à ce sujet Karl Löwith (1969, note p. 318 sqq., « Le problème du travail »); voir également Pinard (2000) et Bischoff (1998).

19Tocqueville (1986) parle à ce sujet d'un mouvement « providentiel » et donc irréversible vers l'« égalité des conditions ».

20Je considère donc ici que le système juridico-politique qui a été établi en Europe continentale après la Révolution française et sous l'influence déterminante de celle-ci est plus « typiquement moderne » que celui de la Grande-Bretagne où, à travers le procès précoce et relativement continu de la modernisation s'est maintenue l'idée d'une possession originelle des droits, d'origine médiévale, qui a seulement tendu empiriquement vers l'unification de son contenu (ainsi la notion empirique des Rights of Englishmen). Cependant, par-delà cette différence idéologique, les deux procès convergent évidemment en ce qui concerne l'homogénéisation substantielle du contenu des droits reconnus aux personnes membres de la société, et c'est surtout lors de leur transfert en Amérique (où ils se trouvaient détachés comme physiquement, géographiquement, des anciens privilèges qui continuaient à valoir dans la métropole britannique), que ces droits possédés par tous au terme des luttes révolutionnaires anglaises ont pu se présenter finalement sous la forme d'un droit naturel concret, divinement établi et sanctionné – mais qui néanmoins continuait d'appartenir en propre aux « colonistes » (cela étant, au niveau individuel, justifié par la doctrine protestante de la prédestination !) et qui n'impliquait donc pas formellement et immédiatement dans son idéalité transcendantale, l'ensemble du genre humain, comme le fera la Révolution française.

21Je passe ici sur les tensions qui ont marqué les rapports entre ces deux concepts, et qui furent surtout mises en évidence dans la tradition libérale, comme en témoigne l'œuvre de Tocqueville et celles de ceux qui ont voulu se considérer comme ses héritiers idéologiques, à commencer par Raymond Aron (1965), mais aussi François Furet (1983), Pierre Manent (1987), Marcel Gauchet (1981).

22On peut se référer au type riesmanien de la personnalité inner-directed (Riesman, 1964), mais également à la distinction entre « autonomie » et « indépendance » qu'Alain Renaut (1989) a développée à partir de Kant et Leibniz.

23Peut-être faudrait-il comprendre qu'il ne s'agit pas tellement chez Deleuze d'une négation du sujet (comme dans le positivisme scientiste) que d'un rejet critique de la forme substantifiée du sujet que la modernité a mise en scène dans le politique, le juridique (les doctrines du droit naturel subjectif), l'économie, et même la culture (l'unité de l'espace représentatif). Mais un tel rejet, outre qu'il reste lui-même dépendant de la figure non-dialectique et méta-historique à laquelle il se réfère (en étant lui-même incapable de la penser dialectiquement et historiquement), jette comme on dit le bébé avec l'eau du bain, et conduit directement au nihilisme dans le moment historique même où cette figure du sujet est radicalement « déconstruite » et éliminée, non par la philosophie, mais dans le nouveau mode d'opération systémique. Comment ne pas penser alors que la pensée de Deleuze en est objectivement solidaire, et qu'elle ne permet en rien de dépasser la crise de la modernité qu'elle approfondit et dont elle se délecte, pourrait-on dire (voir à ce sujet Muyard, 2001).

24L'autre point limite inverse d'une telle séparation, établie cette fois-ci au profit du sujet individuel solipsiste, est représenté dans l'autisme, compris comme abandon ou déréliction de toute possibilité de reconnaissance par autrui, et comme tentative d'auto-fondation de l'identité dans la présence dure et immédiate de l'objet sensible (la tête contre le mur, l'affrontement physique de la limite de séparation ou d'affrontement du sujet et de l'objet comme mode exclusif d'expérience de soi, la coïncidence instantanée du bonheur et du malheur, de la souffrance et du plaisir).

25C'est le concept d'espace infini qui permettra d'abolir cette hiérarchie (voir A. Koyré, 1973), mais la possibilité même d'une application spatiale et empirique du concept d'infini – jusqu'alors réservé à Dieu – témoigne d'une révolution dans la conception de la place de l'homme dans le monde, et d'une unification absolue du principe de son identité subjective. L'homme, en quittant le centre « géographique » de l'univers, une place à partir de laquelle sa vision restait limitée et renvoyait au regard de Dieu, se met en effet partout par la pensée en une position de surplomb absolu face à l'univers. Il prend en fait la place de Dieu. C'est la modestie du savant moderne.

26Ces espaces éloignés, qui échappent au pouvoir traditionnel et à ses entreprises ou relations extérieures, restent d'ailleurs souvent le refuge de la représentation mythique antérieure, de même que certains lieux cachés, souterrains, inhabités ou inaccessibles restent hantés par les forces primitives qui, comme on l'a vu, prennent alors le statut inférieur et négatif des « démons », etc.

27Sur l'effectivité ontologique de cette dimension d'idéalité « contrafactuelle » dans la constitution de la vie sociale et de l'identité symbolique, voir Freitag (1995a).

28On sait que dans sa dimension subjective, comme raison judicative humaine, la Raison se trouve chez Kant divisée en raison cognitive (théorique) et en raison normative (pratique) – à quoi il faudrait encore ajouter la raison esthétique du « goût » – et qu'à cette division de la raison subjective correspond aussi une double division du monde objectif, faite d'oppositions : une division substantielle entre monde naturel et monde social-historique, et une division formelle entre le mode d'être objectif selon le déterminisme (ou selon la loi morale) à caractère universel, et le mode d'être existentiel selon la particularité et la singularité irréductible des formes (aesthésis).

29C'est seulement tardivement, dans le positivisme comtien, que l'avènement de la modernité sera rétrospectivement ressaisi sous le mode d'une loi naturelle ayant le caractère d'une nécessité impersonnelle : la « loi des trois états ». Pour une critique, cf. Habermas (1976). Jusque-là, la Raison (ou les Lumières) ne pouvait triompher qu'à travers la lutte, le débat, l'argumentation, le dialogue, même si elle était assurée de son triomphe final. On sait qu'à cet égard, Marx se mettra, et mettra tout le communisme, dans une position paradoxale en adoptant en même temps une position positiviste-déterministe (critique de l'idéalisme) et volontariste (adhésion à l'idéalisme).

30Un législateur éclairé, ou encore le peuple libre et souverain pour qui les Écritures réinterprétées selon le protestantisme valent comme loi naturelle, comme le veut l'utopie américaine : mais elle oublie ainsi, derrière elle, les conflits politiques et idéologiques qui furent menés en Angleterre.

31Pour une approche théorique et pas seulement descriptive voir notamment Société (1992) et Freitag (1979).

32Voir Dickens (1974); en témoignage de l'échec de cette première stratégie, cf. Krieger (1957), et Droz (1991).

33Il s'agit d'un universalisme au sens traditionnel, qui se réfère à l'idée d'un Universum concret formé par la coexistence sous une même autorité ultime d'une multitude d'entités de droit public, de corps politiques et d'institutions sociales autonomes quant à leur mode de constitution et quant aux contenus concrets des droits et privilèges qu'ils abritent. Or cette diversité même que l'Empire intégrait, par définition, dans sa constitution, et le rôle purement juridictionnel (et militaire) qui était du même coup conféré à la puissance impériale, étaient formellement contradictoires avec les exigences d'unification formelle et substantielle du droit propres à la modernité bourgeoise.

34Et il faudrait ajouter aussi : du fait de la division confessionnelle de l'Empire qui fut une conséquence directe de la Réforme.

35Ou sous une forme idéologiquement plus positive, celle du « bon sauvage » ou même de l'« état de nature », étant entendu que cet état primitif est perdu à jamais pour les sociétés qui ont accédé à la civilisation, et qu'il ne peut être invoqué que pour fonder une critique de leurs fondements, en tant que fondements proprement humains.

36Ni même en premier lieu, puisqu'en ce qui concerne les sociétés occidentales modernes, une bonne partie de leur passé va se trouver récupérée dans l'autre pôle, communautaire et particulariste, de leur identité collective : celui de la nation. Or c'est justement cette profondeur historique inévitablement particulariste et singulière qui va être refusée aux sociétés non occidentales lorsqu'elles accéderont elles aussi à la forme universaliste de l'État. Déjà Marx, qui reconnaissait d'une certaine manière l'irréductibilité et la valeur des traditions particulières propres à l'Angleterre, à la France et à l'Allemagne, adoptait une tout autre mesure de jugement (purement stratégique) lorsqu'il s'agissait de penser l'avenir de l'Irlande, des sociétés slaves de l'Empire austro-hongrois, ou de l'Inde.

37Ce que les dominations traditionnelles, rappelons-le, n'exigeaient pas sauf vengeresse exception de leurs sujets, quel que soit le mode de leur soumission. Il faut dire que le christianisme avait pavé la voie de ce prosélytisme universalisé.

38Ils pourront toujours faire de tout cela, plus tard, dans la postmodernité, des attributs de leurs « différences » individuelles, et les objets des « droits » qui leur correspondent à l'intérieur des sociétés qui se déclarent désormais « multiculturelles ». Par contre la revendication de cette différence n'est plus tolérée par l'idéologie néolibérale et les organismes supranationaux qui la mettent en œuvre dans le contexte de l'institution d'un nouvel ordre économique et technologique « global », à caractère systémique. C'est sans doute à ce niveau-là que la contestation de ce nouvel ordre mondial devra alors elle-même s'orienter vers l'invention de nouvelles formes de solidarité politique et de pouvoir ayant de droit un caractère multi-civilisationnel. Voir plus bas.

39Le nazisme a quant à lui aggloméré les deux, d'une manière qui était en même temps archaïque et déjà aussi postmoderne. Il a pris le mauvais côté de tout (même de la modernité : la minutie

bureaucratique et le principe de l'irresponsabilité personnelle du fonctionnaire, pour qui l'ordre donné hiérarchiquement vaut loi).

40On peut se permettre ici une petite allusion à Michel Foucault : on a enfermé les « fous » et autres irresponsables, déviants, et marginaux, et créé le statut politique et civil de « minorité ».

41Voir surtout à ce sujet Berle et Means (1968), surtout la longue préface de Berle à la deuxième édition, ainsi que de Jouvenel (1933). Pour une synthèse, voir aussi Pinard (2000).

42Sur ce mouvement, qui s'est étendu à l'ensemble des sociétés occidentales, voir Bonny (1995) et Thuot (1995).

43On peut relever que cette attitude pragmatique – de même que le pragmatisme philosophique – a des racines profondes dans l'« éthique protestante », en tant que le principe de la responsabilité individuelle y a été très tôt compris, non pas tellement comme une exigence de fidélité à des principes, mais comme une responsabilité vis-à-vis des conséquences de l'action, entendues socialement et objectivement (voir Weber à ce sujet).

44On pourrait dire en dramatisant : la société se meurt, mais ses tissus (dont l'ensemble forme ce qu'on appelle maintenant « le social ») prolifèrent. Il s'agirait d'une sorte de cancer généralisé, si ne se développait pas en même temps une variété de chimiothérapie elle aussi généralisée qui plutôt que de détruire sélectivement les cellules dont la croissance est devenue désordonnée (« dé-normée »), sécréterait indéfiniment de nouvelles substances adaptatives interstitielles et de nouveaux tissus conjonctifs (tous ces milieux et média d'échange qui forment le nouveau mode d'intégration dynamique de la société de communication et d'information), lesquels se mettent à croître à leur tour de manière autonome. L'ensemble survit « écologiquement », mais non sa forme (esthétique), ni bien sûr son identité.

45À vrai dire, il faudrait parler plutôt, comme le faisait dès la fin du siècle dernier le juriste suisse Blüntschli, d'un effacement de plus en plus grand de la distinction entre droit public et droit privé, entre convention privée et mesure publique autoritaire fondée sur l'imperium de l'État (voir Ost et Van de Kerchove, 1988 ; Chevallier et Morand, 1991 ; Morand, 1999 ; Chevallier, 1999). La question n'est plus tellement celle de la nature du droit, mais celle de la « quantité de puissance » qui est investie en lui, et des « solidarités » organisationnelles dont cette puissance jouit dans le système. Mais dans tout cela, ce qui est ici pour moi l'essentiel sociologiquement et normativement parlant est la progressive dissolution du moment proprement politique qui avait caractérisé la modernité, et dans l'espace formellement réflexif duquel s'était développée l'exigence et le modèle classique, universaliste, d'une société démocratique. J'y reviendrai dans la troisième partie de ce texte.

46C'est exactement le sens que devait posséder l'AMI face à tous les pouvoirs constitutionnels, législatifs et judiciaires des pays signataires… s'il avait été signé ! Voir Freitag et Pineault (1999), ainsi que Chesnais (1998).

47C'est aussi tout le vocabulaire et le mode de penser de l'entreprise et de la gestion qui vont entrer dans les institutions publiques, qui perdent leurs finalités propres pour se convertir en « services à la clientèle » gérés de manière stratégique selon les principes (ou la « philosophie commerciale ») de la « gestion par objectifs » et du « rendement ». Pour une description de ce phénomène dans le domaine de l'éducation, cf. Le Goff (1999).

48L'American way of life acquiert ainsi une valeur de référence identitaire transnationale où certains deviennent plus américains que nature, jusqu'à la caricature… Look around yourself.

49Ou des engouements sportifs les plus irréfléchis (en 1994, les Croates vibraient comme un seul homme dans les bistros en appui à l'équipe nationale yougoslave lors du Mondial).

50Voici le scénario de l'ouvrage : au moment de la « crise des missiles de Cuba », le président Kennedy rassemble une vingtaine de sommités scientifiques (prix Nobel, psychologues de renommée mondiale, etc.) et de hauts responsables organisationnels des milieux économiques et financiers (considérés comme des spécialistes des sciences sociales définies dans l'optique de la gestion) avec la tâche de juger « rationnellement », en tant qu'experts, de la question de savoir si le déclenchement d'une guerre nucléaire est vraiment indésirable. Pour cela, ils doivent faire abstraction de tous préjugés moraux et humanitaires personnels, de toute sensibilité purement subjective, pour ne prendre en considération que le calcul objectif des conséquences dans une perspective pragmatique. Un seul critère : la « civilisation », identifiée à la « société de marché libérale et démocratique », doit être sauvée. Après un mois de travaux ultrasecrets menés dans le plus grand isolement (pour éviter que l'indépendance scientifique du comité ne soit perturbée par des influences idéologiques extérieures), l'aréopage arrive à la conclusion qu'il n'est pas rationnel de vouloir éviter à tout prix la guerre nucléaire, qu'au contraire une telle guerre est même rationnellement désirable puisqu'il y a déjà plusieurs milliards d'êtres humains en trop, qui sont nécessairement condamnés à la misère et dont la prolifération ne pourra que menacer la pérennité de la civilisation sur la planète et son équilibre. Le tout est assorti de considérations sur le caractère sélectif que possédera de toute façon une hécatombe nucléaire, cent millions d'Américains au moins (sur deux cent cinquante) étant de manière probabiliste appelés à lui survivre en raison de la protection privilégiée que leur assurent de meilleures conditions matérielles et techniques de vie. Il s'agit d'une œuvre de fiction (qui fait écho à la « fable des abeilles » de Mandeville !), mais le mode de raisonnement qui l'anime peut être retrouvé, pour l'essentiel, vingt ans plus tard dans La fin de l'histoire ou le dernier homme, de F. Fukuyama (1992).

51Toutes les théories antérieures du contrat social projetaient encore dans un passé mythique l'action humaine de la société (la création « volontaire » de la société civile à partir d'un « état de nature »), et les différents moments successifs de la Révolution anglaise, de même que la « Révolution » américaine qui en a représenté le couronnement, ont invoqué des droits et des libertés préexistants et justifiés ou ancrés dans la tradition. La révolution moderne qui s'opère en elles est comme à leur insu : c'est celle d'un bouleversement du fondement ontologique de la légitimité, son déplacement vers l'individu et ses « droits naturels » ou « co-substantiels ».

52Voir M. Gauchet (1989). Mais dans cette radicalité, Gauchet voit surtout une contradiction, ou du moins une ambiguïté aporique.

53Cela vaut également pour les « mouvements » qui, comme les fascismes et le nazisme, tendaient explicitement à un rejet radical des institutions modernes dans lesquelles s'incarnait l'esprit de la Révolution française, elle-même comprise comme le fruit de la philosophie des Lumières. D'où le paradoxe qui habite ces derniers, et qui tient dans le fait qu'ils se présentent comme des mouvements ultrapolitiques visant expressément à la suppression radicale du politique compris dans sa dimension critique et réflexive spécifiquement moderne. Pour eux, le politique s'identifie à la puissance immédiate d'agir, et il se mesure au degré de la violence mise en œuvre dans l'actualisation expressive et démonstrative de cette puissance.

54On pourrait aussi reprendre ici la distinction de l'« individu hors du monde » et de l'« individu dans le monde » faite par Weber et systématisée par Louis Dumont (1976 et 1983), et invoquer la figure du « renonçant » en Inde et le contraste qu'elle offre avec celle des ascètes du christianisme primitif (en plus de Weber et de Dumont, voir aussi à ce sujet Brown, 1983, et Brown et Veyne, 1985). Une attitude analogue peut être perçue dans une certaine forme de contestation « nietzschéenne » de la modernité, qui creuse le moment de crise idéologique, esthétique et existentielle qui a caractérisé

surtout le début de la transition vers la postmodernité, et prépare philosophiquement le terrain aux nouvelles formes postmodernes de l'identité et de la culture. Voir ici les œuvres de Foucault, Deleuze, Vattimo, Agamben…

55Les sociétés de castes codifient précisément de telles variations de comportements, en les inscrivant de manière « substantielle » dans les caractères sociaux extrêmement différenciés des diverses castes, l'exigence de la ségrégation devenant alors la règle fondamentale (principes de la « pureté » et de la « souillure »).

56Pour la correction de notre propre imaginaire concernant les sociétés traditionnelles, il conviendrait de relativiser cette notion : même dans l'Empire romain, le cens – qui y a suscité bien des révoltes – représentait moins de 1 % de la valeur foncière et environ 5 % des revenus (cf. Petit, 1974). À cela s'ajoutaient d'ailleurs diverses corvées auxquelles la plupart des hommes libres étaient soustraits – selon leur statut « national » – et diverses gabelles et autres profits de monopole. Et l'État avait, en nombre, ses propres esclaves, et il comptait par ailleurs beaucoup sur l'évergétisme pour nombre d'ouvrages d'édilité publique.

57Il en allait encore de même pour les « bunts » paysans qui enflammaient de temps en temps la Russie des tsars. Les guerres paysannes eurent essentiellement le même caractère en France jusqu'au XVIe et XVIIe siècles, même si certains historiens contemporains, comme Boris Porchnev (1972), se sont plu à les interpréter selon le schéma de la lutte des classes.

58La Révolution française (et singulièrement l'idéologie des jacobins) réanime cette conception de l'unité a priori du peuple (et de la « Nation »), et elle sera elle aussi hantée par la crainte des « factions » (dans le discours révolutionnaire, le terme de « parti » conserve encore essentiellement ce sens traditionnel de « faction »). Toute théorie de la « dictature du prolétariat » mise à part, on retrouvera encore la même attitude dans la Révolution russe.

59Voir E. Benveniste (1969) au sujet du sens originel des mots basileus et kratein (le kratein impliqué dans démocratie signifie d'abord commander dans l'action).

60C'est cette inversion que semblent avoir perdue de vue ceux qui veulent maintenant verser au profit de la démocratie libérale moderne les réalisations humaines, politiques et culturelles de la démocratie antique. Celle-ci plaçait la « liberté commune » bien au-dessus de la « liberté individuelle ». La valeur qu'elle attribuait à l'« espace public politique » (politikeia, koinon) était incommensurablement supérieure à celle de la vie privée, qui était comprise de manière essentiellement privative (idion).

61Dans ce sens, Habermas finit par se rallier lui aussi, en dernière analyse, à une conception « culturelle » (américaine et postmoderne !) et non pas « politique » de la modernité.

62Cette légitimité globale n'est jamais d'un seul tenant, comme en témoigne non seulement le refus persistant de la légitimité républicaine en France, mais toute la critique marxiste de la démocratie formelle capitaliste, qui prolonge et relance à l'intérieur même de la société capitaliste le conflit de légitimité qui avait accompagné la genèse agonistique de la modernité (le contraste sera très marqué à cet égard entre les différentes sociétés nationales).

63Et il est donc parfaitement « logique » (au sens hégélien) qu'on retrouve une emphase de type religieux et théologique dans le discours de la Révolution française, y compris sous la forme d'une religion et d'une théologie de la laïcité – qui va longtemps caractériser les conflits idéologiques en France (et ceci jusque dans le marxisme français, jusque dans le courant althussérien) – et qui

explique alors peut-être le sens de l'inversion elle aussi dogmatique qu'exprime le mouvement intellectuel et idéologique actuellement dominant.

64La Chine de Mao avait de son côté cherché à marier l'eau et le feu, le yin et le yang, les grands bonds en avant du rattrapage et le refus d'être dépossédé de l'immense capital de lenteur et de patience propre à la temporalité historique d'un empire quatre fois millénaire. Il semble que cette politique d'alternance soit maintenant largement abandonnée par la « Chine Nouvelle », où se creuse alors comme jamais le fossé entre Chine urbaine et Chine rurale.

65Cette coïncidence est d'abord postulée au niveau de la raison instrumentale (Zweckrationalität), mais celle-ci restait assujettie encore à la raison expressive (Wertrationalität) proprement moderne, celle de la Raison avec majuscule et à portée ontologique transcendantale tant sous son mode de Raison pratique que sous celui de Raison théorique (voir plus haut). Sur la réduction de la raison expressive (des finalités) à la raison instrumentale dans l'idéologie contemporaine et tout spécialement dans les sciences sociales « américaines », voir Caillé (1988 et 1991). Caillé rappelle que Weber distinguait initialement quatre types fondamentaux de « rationalité » ou plutôt de « raisons d'agir » (traditionnelle, affective, éthico-normative, instrumentale) par référence auxquelles une intelligibilité de l'action pouvait être acquise, et il met cette typologie wébérienne-occidentale en regard de celle qui avait été développée dans la sagesse hindoue traditionnelle.

66Elle aussi a été déniée en dernière instance par le jacobinisme, comme elle le sera à nouveau dans le mouvement marxiste-léniniste (mais pas vraiment chez Marx) et dans le communisme soviétique, qui de ce point de vue voulaient ressusciter le communautarisme politique antique.

67On pourrait souligner ici le profond irréalisme de la théorie habermassienne qui voudrait conférer à la communication pragmatique des individus, sous la seule condition qu'elle se déroule « sans entraves », la valeur normative « quasi transcendantale » qui avait appartenu à l'espace public bourgeois classique. L'auteur semble ignorer l'existence même de la société organisationnelle, médiatique, etc.

68Dès la Révolution française, le problème social se trouve déjà explicitement posé comme tel (cf. Gislain, 1990). Mais l'insistance que Marx va mettre, partout dans ses écrits politiques et stratégiques, sur la primauté de la « question sociale » sur la question politique, est également extrêmement significative du changement à cet égard.

69Voir surtout à ce sujet Pinard (2000), mais également Touraine, Wieviorka et Dubet (1984), Gorz (1988) et Castel (1995).

70Parallèlement, les « revendications » vont se particulariser de plus en plus en prenant la forme des objectifs stratégiques qui sont poursuivis par chaque acteur social particulier (Thuot, 1995).

71Une telle « idéalisation » ou extrapolation typologique est évidemment toujours plus dangereuse lorsqu'on la pratique sur le présent plutôt que sur le passé, où les conséquences mêmes des choses déjà advenues peuvent servir à leur interprétation.

72Dans le genre : « les pêcheurs de la Gaspésie », « les femmes battues », « les résidents d'une zone » où l'on veut implanter une centrale nucléaire ou un entreposage de BPC, etc.

73Sur les foules, les masses et les majorités silencieuses, voir Gagné (1987), Boorstin (1963), Baudrillard (1982).

74Il est symptomatique qu'on n'ait guère parlé de « société de foules », même si le best-seller de D. Riesman (1964) avait pour titre The Lonely Crowd, La foule solitaire.

75Peut-être que la version contemporaine des « masses », les « majorités silencieuses », existent en elles-mêmes et pour elles-mêmes, à travers la conscience diffuse, médiatiquement propagée ou confirmée, d'une identité culturelle partagée ou participée.

Chapitre IV. L'économie et les mutations de la société

Pour toute économie à prétention scientifique il existe explicitement ou implicitement un en soi de l'économique, je veux dire un domaine de réalité régi par une logique propre et qui témoigne donc de régularités à caractère purement objectif. Ainsi le domaine de l'économique peut-il faire l'objet d'une connaissance positive.

Cependant, aucune science économique ne peut ignorer que les régularités économiques se manifestent dans la matière d'activités et de rapports sociaux de nature subjective qui sont déjà soumis comme tels à des régulations sociales de mode normatif et politique et à caractère historique. Du même coup, le postulat de l'autonomie des régulations économiques est lui-même de nature normative et historique, et la science économique naissante en avait bien conscience puisqu'elle s'était intitulée elle-même économie politique.

Dès lors, l'apparition d'une réalité économique comme forme particulière des pratiques sociales d'abord et comme objet pour l'analyse ensuite (à moins que celle-ci ne veuille l'inventer de toutes pièces en tant qu'objet purement formel), implique une transformation des modalités objectives de régulation de l'action humaine et de son intégration sociétale. En effet, la régularité impersonnelle et donc la pure et simple objectivité dont paraissent revêtus les processus économiques résultent seulement de l'affranchissement des activités individuelles relativement aux structures normatives concrètes et particulières qui régissent autrement la vie sociale. C'est la réduction des finalités de ces pratiques individuelles à leur plus petit dénominateur commun subjectif que représente l'« intérêt », et l'unification formelle de tous les biens visés par ces intérêts à travers leur commune évaluation objective dans le médium généralisé qu'est l'argent, qui rend commensurables entre elles toutes les activités et toutes les valeurs ainsi polarisées, ce qui permet leur agrégation statistique et leur confère une prévisibilité probabiliste. Et il faut bien comprendre aussi que cela ne tient aucunement à une propriété générale de l'action humaine, mais seulement aux conditions qui viennent d'être dites concernant la réduction de toutes ses finalités à une seule norme uniforme et impersonnelle, comme l'est justement celle de l'intérêt (mais cela pourrait aussi en être d'autres, comme celle de la pesanteur, ou celle de l'attraction, ou celle de l'imitation, si elles étaient réalistes et vraisemblables anthropologiquement et historiquement).

Devant le paradoxe qu'elle affronte ainsi, la science économique peut alors s'orienter vers deux solutions. L'une la conduit vers l'affirmation dogmatique de l'unité ontologique de toute la réalité humaine, sociale et historique en tant que réalité strictement positive : elle s'efforcera alors soit de soumettre l'ensemble des activités et rapports sociaux à la logique spécifique de l'économique (comme prétendent le faire les théoriciens contemporains du choix rationnel, par exemple), soit de dissoudre cette logique elle-même dans une structure de déterminations objectives plus générale ou plus profonde (comme s'y était essayé la sociobiologie par exemple, ou comme l'a fait un certain marxisme qui s'inspirait plus du matérialisme mécaniste des Lumières que de l'œuvre de Marx). Le prix que doit payer un tel dogmatisme ontologique et épistémologique, c'est d'avoir à procéder à une dévalorisation radicale et entièrement irréaliste de toutes les représentations que les acteurs sociaux se font d'eux-mêmes, de leurs actions et des normes qui les régissent : toute la dimension subjective, normative, expressive, réflexive et historique de la réalité sociale doit ainsi être répudiée comme pure illusion (ou encore comme simple reflet inessentiel), et c'est de manière irrémédiablement sectaire que les tenants d'une telle conception s'enferment alors dans leur scientisme.

L'autre solution consiste à décomposer l'activité sociale et la structure des rapports sociaux en dimensions ou en facteurs autonomisables, et à établir entre ceux-ci une hiérarchie ontologique possédant une valeur en même temps positive et normative. On conçoit alors qu'il existe une logique proprement économique, laquelle régit l'activité humaine à un certain niveau ou dans certains champs, mais que cette logique toutefois se trouve dans la pratique sociale effective confrontée à d'autres qui lui sont irréductibles, à caractère culturel ou idéologique, éthique ou politique. Dans une telle perspective, la science économique ne peut alors prétendre au statut de science pure et autonome qu'en revêtant également son objet propre du statut de réalité « en dernière instance » ; celle-ci peut certes, selon les circonstances, être « recouverte » au niveau des apparences phénoménales par d'autres déterminations de la réalité sociale, mais elle n'en subsiste pas moins de manière sous-jacente en son mode d'être essentiellement autonome.

Une telle compréhension de la réalité économique n'est pas par elle-même inconsistante sur le plan ontologique : c'est une question de fait de savoir s'il existe effectivement un niveau autonome de la détermination ou de la régulation « économique » de l'action humaine et des rapports sociaux, et dont l'invariance historique soit analogue à celle qui caractérise les déterminations biologiques ou même purement physico-chimiques. Et cette question de fait dépend alors à son tour, évidemment, de la définition conceptuelle qui sera donnée de cette réalité « économique ». Dans sa prétention à l'autonomie de son objet, et donc à sa propre autonomie en tant que science, toute connaissance économique devra donc être confrontée à ce problème de définition et à cette question de fait.

Elle n'est pas non plus nécessairement inconsistante sur le plan épistémologique : s'il existe une réalité proprement économique, même interférant avec d'autres déterminations ou régulations de l'action, sa description doit être possible indépendamment de toute prise de position normative, et elle doit même éventuellement laisser entièrement ouverte la possibilité d'une telle prise de position, pour autant qu'elle se situerait alors explicitement sur un autre plan (normatif, politique, esthétique) dont l'existence effective dans le domaine de l'action et de la structure sociale aurait été reconnue par ailleurs. Dans un tel cas, la science économique ne pourrait cependant plus prétendre à la validité inconditionnelle de ses descriptions touchant à la réalité humaine, sociale et historique en général. Et du même coup devrait-elle aussi renoncer à conférer à ses descriptions une valeur prédicative à l'égard de la réalité phénoménale en question, et surtout à donner alors, ouvertement ou subrepticement, aux régularités qu'elle pourrait observer au niveau de son objet propre une quelconque valeur normative dans le champ plus large de la réalité humaine, sociale et historique, en tant par exemple que ces régularités devraient ou même simplement pourraient, de par leur « objectivité positive », y servir de fondement à l'établissement de normes « rationnelles ».

***

Dans son œuvre, et comme tous les économistes, J. Schumpeter affronte partout, explicitement, le paradoxe qui est propre au projet d'élaborer une science positive d'une réalité intrinsèquement subjective et donc normative, expressive et réflexive. En ce sens, il est pour nous un interlocuteur privilégié1. Épistémologiquement, il est un positiviste convaincu, chez lequel l'influence de ses compatriotes néopositivistes du cercle de Vienne se laisse clairement percevoir. Par contre, on ne saurait le ranger, ontologiquement, du côté du dogmatisme sectaire qui pose l'unidimensionnalité positive de la réalité sociale : Schumpeter en reconnaît abondamment le caractère subjectif, normatif et historique. C'est pourquoi il subordonne explicitement son économie à la sociologie et à l'histoire. Mais en même temps, il tend, d'une manière qui n'est pas toujours consistante, à conférer à l'analyse économique qui a fait l'effort de s'élargir pour tenir compte de l'historicité et de la normativité inhérentes aux structures sociales qui enserrent de toute part son objet propre, la portée théorique d'une sociologie générale à caractère dès lors également historique et normatif. En somme, Schumpeter ne reconnaît le caractère normatif et historique, et donc « contingent », de la réalité sociale, que pour mieux conférer idéologiquement, dans la société, une valeur normative et historique aux régularités spécifiquement économiques telles qu'elles peuvent être investies, dans leur champ restreint, d'un caractère de nécessité sinon empirique, du moins « rationnelle ». Cette manière de transgresser de façon non critique au profit de la positivité la distinction ontologique du fait et de la norme, de l'être et du devoir-être, est alors au cœur de la théorisation économique de cet auteur, dans la mesure où l'essentiel de l'originalité à laquelle il prétendait et qui lui a généralement été reconnue, était de dépasser les théories de l'équilibre, qui n'avaient d'autre objet que l'élaboration d'un modèle formel idéal (irréprochable en tant que tel) dans une théorie du développement qui prétend avoir en même temps une valeur explicative et prédicative relativement au cours empirique de l'histoire concrète, et une portée normative et pédagogique relativement à la rationalité et à la légitimité de toutes les interventions politiques dans l'économie.

L'objet de ce texte sera de contester, à travers Schumpeter, les postulats fondamentaux de l'économie dominante touchant à la nature de la réalité économique et conséquemment la possibilité même d'une science économique positive susceptible de fournir un critère objectif de rationalité à l'action sociale et politique. Prenant appui sur la nature normative et historique de l'objet économique lui-même, j'essayerai d'établir, au contraire, le caractère irréductiblement « idéologique » de toute prétention de la science économique à la positivité, et de montrer, en particulier, l'importance normative que revêt sa version schumpétérienne dans le contexte contemporain de transition de la modernité à la postmodernité, transition dont elle tend en même temps à méconnaître la signification et à occulter les enjeux.

Je voudrais également montrer que, loin d'avoir perdu de son acuité depuis le temps où elle avait été clairement énoncée (sinon correctement résolue) par Marx, cette question de la « critique de l'économie » se trouve plus que jamais au centre du débat sociétal en cette période historique où certains pensent assister simplement à une décomposition du « socialisme » et à un triomphe du « capitalisme libéral », et où d'autres reconnaissent au contraire l'évidence d'une nouvelle mutation (organisationnelle, opérationnelle, décisionnelle) de la société, dans laquelle les enjeux mêmes de la modernité se trouvent désormais dépassés tant dans leur nature que dans leur ampleur, de sorte que les incertitudes que nous affrontons ne sont plus balisées par les concepts des sciences sociales classiques, qu'il s'agisse de l'économie politique, de la sociologie, de la science politique ou de la philosophie de l'histoire. Ma thèse sera ici que tous les enjeux seront conditionnés par le choix ontologique, en quelque sorte préjudiciel, que nous pourrons faire collectivement touchant, non certes au mode d'être de la société tel qu'il a été jusqu'ici, mais à son mode d'être tel qu'il dépend encore de nous qu'il soit désormais : une réalité normative, tenue sous le contrôle de normes réfléchies, ou une réalité finissant effectivement par s'établir elle-même dans la pure positivité, et exerçant alors immédiatement son contrôle sur la totalité des actions humaines.

Si les prédictions que Schumpeter avait faites, vers la fin de sa vie et sur la base de son analyse, concernant l'avenir de la société (1983b), ont été démenties (alors que plusieurs pourraient penser qu'au contraire ses choix normatifs ont été réalisés précisément à l'encontre de ses théories), et si même on peut soutenir que toute la réalité sociale contemporaine échappe désormais à l'emprise de sa problématique et de ses catégories objectives, il n'en reste pas moins que ses prises de position ontologiques et surtout épistémologiques gardent toute leur actualité. Elles qui voulaient servir (fût-ce dans un état d'esprit désenchanté, pessimiste et résigné) à la légitimation d'un ordre social individualiste et « libéral », peuvent en effet parfaitement convenir à la promotion idéologique d'un ordre sociétal impersonnel et organisationnel qui, dans la mesure où il reste avant tout un ordre économique ou plutôt dérive directement de l'autonomisation et de l'extension de sa logique propre dans toute la société, se prétend justement l'héritier de l'ordre libéral ; et ceci d'autant mieux que la plus grande confusion a été entretenue quant à la légitimité de cet héritage ou de cette paternité, voire quant à la différence même des systèmes sociaux en question. Dès lors, la critique de ces prises de position épistémologiques et ontologiques garde elle aussi toute son actualité, et on peut même penser qu'elle est maintenant revêtue d'une urgence toute nouvelle.

I. LE CARACTÈRE SCIENTIFIQUE DE L'ANALYSE ÉCONOMIQUE ET LA NATURE POSITIVE DE SON OBJET SELON SCHUMPETER

Si Schumpeter se montre raisonnablement rigoureux dans la définition des concepts propres à ce qu'il appelle l'analyse économique, il l'est beaucoup moins lorsqu'il s'agit d'établir épistémologiquement le statut scientifique qu'il revendique pour cette analyse et surtout lorsqu'il s'agit, conjointement, de préciser et de justifier (ou fonder) le statut ontologique positif qu'il confère à son objet (on se reportera surtout ici à l'Introduction et aux quatre premiers chapitres de l'Histoire de l'analyse économique, 1983a, notée HAE par la suite)2. Il est d'ailleurs tout à fait caractéristique de l'esprit d'époque, marqué par le néopositivisme et l'opérationnalisme, que Schumpeter se contente pour l'essentiel de déduire en quelque sorte le statut ontologique de l'objet du statut épistémologique revendiqué pour la science (voir en particulier HAE : 33)3.

Déduisant de l'épistémologie le statut ontologique de l'objet, Schumpeter se contente d'affirmations circonstancielles souvent inconsistantes les unes avec les autres quant à l'historicité de celui-ci. J'en donne un exemple : « Le contenu de l'économie est lui-même un processus historique unique […] si bien que, dans une large mesure l'économie d'époques différentes traite de séries différentes de faits et de problèmes » (HAE : 29). Mais il écrit plus loin (p. 64) que si la nature historique et évolutive du processus économique limite la portée des concepts généraux et des lois générales que les économistes sont en mesure de formuler, cela n'empêche pas que de tels concepts et lois soient formulables : « Le fait, s'il y a là un fait, que le concept de revenu n'ait pas été familier aux gens du Moyen Âge, jusqu'au XIVe siècle, n'oblige pas à s'en priver dans une analyse de leur économie. » Ou encore : « Ce que nous voulons analyser, ce n'est pas comment le procès économique s'est développé historiquement jusque dans l'état que nous lui connaissons aujourd'hui, c'est le mode d'opération (working) de son mécanisme ou de sa forme organique » (The Theory of Economic Development [notée TTED par la suite] : 104). Il est clair que Schumpeter projette comme condition a priori du développement économique ce qui n'est qu'une conséquence formelle a posteriori de ce développement lui-même, l'économique en tant que telle consistant alors entièrement dans l'autonomisation (auto-nomos) d'une nouvelle modalité et d'une nouvelle logique de rapport à autrui et aux choses. On assiste donc, à strictement parler, à la substitution d'une nécessité formelle objective à une contingence réelle-concrète, à caractère normatif et subjectif5. Dès lors aussi, la « logique économique » naturalisée devient la « cause » du développement économique, alors que les raisons sociales du développement de cette logique même, entendues comme raisons normatives et expressives, sont reléguées au statut de déterminations extérieures et inessentielles, dont il peut

légitimement être fait abstraction. La possibilité logique d'une telle opération tient uniquement dans le postulat de l'universalité (la nécessité) des régularités qui définissent l'objet, et donc dans l'investissement d'une nécessité ontologique dans cet objet lui-même (réification).

Il ne fait guère de doute que, dans l'esprit de Schumpeter, l'économique, telle qu'elle fait l'objet de l'analyse, constitue une constante de l'existence humaine, indépendamment du fait qu'elle est ou non reconnue dans sa spécificité par les acteurs sociaux. Et c'est sur la base de cette structure fondamentale et invariable de la réalité économique que peuvent alors être dégagés un certain nombre de concepts analytiques, et que peuvent être énoncées à son sujet un certain nombre de régularités ou de « lois », dont le caractère est purement objectif au sens où leur validité ne doit rien, encore une fois, à la conscience que les sujets sociaux peuvent en avoir dans leur pratique (économique) ou dans leur réflexion (doctrinale). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle – et c'est ici que la prise de position épistémologique vient immédiatement confirmer et préciser le sens de l'affirmation ontologique – ces concepts et ces lois peuvent et doivent être « découverts ». (Schumpeter précise : dégagés ou mis en évidence grâce à l'observation empirique systématique, au sens précis d'une « extraction » ; « Le procès social est réellement un tout indivisible. C'est de ce grand courant que la main classificatrice de l'investigateur extrait artificiellement les faits économiques », TTED : 3.) Et c'est pourquoi aussi l'analyse économique possède, comme toute autre science, un caractère cumulatif, qui répond à la logique propre de la découverte empirique de son objet et de la construction logique des concepts et propositions qui en permettent la description. Ces affirmations sont d'ailleurs corroborées par le souci qu'a Schumpeter de distinguer catégoriquement l'analyse économique, à caractère scientifique, de la pensée doctrinale et des systèmes économiques empirico-politiques, à caractère historiquement contingent (cf. en particulier HAE : 70 sqq.). Schumpeter met dans toute son œuvre une grande insistance sur cette distinction dans laquelle il reprend essentiellement l'opposition néopositiviste entre connaissance scientifique et métaphysique. Ce n'est pas son aspect épistémologique qui me paraît ici le plus significatif, mais bien, puisqu'il s'agit d'une science humaine, ses implications ontologiques. En effet, dans le champ des sciences humaines, la « métaphysique » n'est pas seulement présente du côté de la connaissance – où l'on peut faire le projet de la répudier au profit de la science ; elle représente d'abord une dimension immanente de l'objet d'étude, puisque les pratiques sociales sont intrinsèquement significatives. Ainsi il n'y a pas d'activité économique qui ne soit médiatisée par des représentations de la réalité économique, et qui se prêtent déjà, à leur niveau propre, à divers degrés de systématisation. C'est donc relativement à ces représentations à caractère objectif, au sens où elles appartiennent à l'objet lui-même, que la science économique, sous le nom d'analyse, doit établir sa propre objectivité. Pour cela, Schumpeter va recourir à la distinction traditionnelle entre jugement de fait et jugement normatif et, tout en reconnaissant sa « réalité », disqualifier la « pensée » économique à caractère « doctrinal » vis-à-vis de l'analyse à visée purement positive. Mais du même coup, il se trouve obligé d'introduire un dualisme ontologique dans l'objet lui-même, pour y distinguer le niveau des activités économiques telles qu'elles sont orientées par des normes à caractère subjectif, historique et contingent, et un niveau sous-jacent régi par des lois purement objectives. Mais Schumpeter ne s'est guère engagé dans la réflexion sur le mode d'articulation de ces deux niveaux.

Pour Schumpeter, il existe donc bel et bien une réalité économique dont l'objectivité et la nécessité immanente transcende la subjectivité et l'engagement normatif des doctrines dont elle fait l'objet, et plus encore la particularité historique des « systèmes » dans lesquels elle est mise en œuvre, ou plutôt, au jeu desquels elle peut se trouver soumise dans différentes formes de sociétés. Ainsi, l'objet de l'analyse, et ceci est dit en parfaite conformité avec le credo de la science positive, ce n'est pas de produire des normes, ou encore de convaincre sur l'opportunité de telle ou telle mesure normative, mais de décrire des faits. Et c'est seulement sur la base de la connaissance positive des faits qu'elle peut ensuite se tourner vers la pratique, pour l'éclairer en toute impartialité sur ses conditions et ses conséquences purement objectives, et lui permettre de devenir alors « rationnelle ». Telle est du

moins la prétention fondamentale qui se dégage des conceptions épistémologiques et ontologiques de Schumpeter, et c'est de cette prétention qu'il me faut maintenant entreprendre la critique.

II. L'INSTITUTION HISTORIQUE D'UNE NOUVELLE MODALITÉ « INSTRUMENTALE » DE L'ACTION SOCIALE : BESOIN, RARETÉ, UTILITÉ, PRODUCTION

Je veux montrer que ce que Schumpeter appelle le procès économique, et auquel il confère un statut de généralité quasi naturelle, est en réalité un procès social-historique de mutation de la forme fondamentale de régulation normative des rapports sociaux qui caractérisait les sociétés traditionnelles. Le processus de développement économique, conforme à une logique auto-instituée des intérêts, représente alors un changement de la nature même de la socialité et de la société. Du même coup, l'analyse économique, qui se comprend elle-même comme la mise à jour de cette nouvelle logique, n'a rien d'une activité cognitive positive qui pourrait prétendre à la neutralité normative et politique : elle représente l'idéologie fondamentale d'un nouvel ordre ontologique de la socialité et éventuellement de la société tout entière. L'évaluation de cet ordre économique de l'action, de son dynamisme propre et de l'emprise de celui-ci sur l'ordre global de la société n'est donc pas non plus un problème purement positif, et la « rationalité économique », que l'on n'a pas à nier dans son champ propre, ne saurait fournir en elle-même le critère de cette évaluation, puisque c'est d'elle et de ses conséquences qu'il s'agit précisément de juger normativement en fonction des finalités toutes générales assignées à la vie sociale ainsi que des formes d'identités individuelles et collectives qui s'y expriment. En d'autres termes, si la rationalité économique ne peut pas fournir elle-même le critère d'évaluation, elle ne saurait en représenter non plus directement l'objet, qui est plutôt l'ordre social global que cette rationalité institue lorsque la société s'en remet à elle pour régir son développement. Je voudrais donc maintenant reprendre à la racine l'examen critique de cette rationalité économique, en reprenant les définitions que Schumpeter a données, dans des termes d'ailleurs peu originaux, de l'économique comme domaine spécifique de l'action humaine et comme contrainte générale de la vie sociale. (Toutes ses définitions de l'objet économique sont les définitions standard de l'économie politique classique – Bastiat, Walras – et surtout celles de l'école marginaliste – Menger, Böhm-Bawerk. Il est par ailleurs remarquable que dans une œuvre qui est comme obsédée par la question de la nature de la science économique, c'est-à-dire de l'analyse, le problème de la nature de l'objet lui-même ne soit jamais posé qu'incidemment : sans doute s'agit-il là d'une question trop « métaphysique » pour qu'on courre le risque de s'y arrêter explicitement, réflexivement.)

« Est économique toute activité qui vise la "satisfaction des besoins en situation de rareté" » (TTED : 10).
« L'objet qui nous concerne est exclusivement cette activité économique qui est orientée vers l'acquisition de biens par le moyen de l'échange ou de la production » (ibid. : 3).
« Le champ des faits économiques est […] en tout premier lieu délimité par le concept de conduite économique. Chacun doit, au moins en partie, agir économiquement ; chacun doit soit être un "sujet économique", soit dépendre d'un tel sujet. Dès que les membres des groupes sociaux deviennent professionnellement spécialisés, cependant, nous pouvons distinguer des classes de gens donc l'activité principale est la conduite économique, ou les affaires (business), relativement à d'autres groupes chez lesquels l'aspect ou la conduite économique est recouverte par d'autres aspects » (ibid. : 3-4). « Le but de l'activité économique ne peut être que "la création de choses utiles, d'objets de consommation. Dans une économie d'autosubsistance (in a non-exchange economy), il ne peut être question que de biens (utilities) destinés à la consommation à l'intérieur du système. Chaque individu produit dans ce cas directement pour la consommation, c'est-à-dire pour satisfaire ses propres besoins (needs). Les conditions extérieures données et les besoins de l'individu apparaissent comme les deux facteurs décisifs du procès économique, qui coopèrent pour en déterminer le résultat. La production suit les besoins (needs) […]. Mais exactement la même chose vaut, mutatis mutandis,

pour une économie d'échange […]. La satisfaction des besoins (wants) est la seule fin de toute production et la logique propre du système économique, la logique des affaires, tend exclusivement à la satisfaction de cette fin" » (ibid. : 12).
« D'où l'importance fondamentale des concepts et propositions que nous dérivons du fait des besoins (ici : wants), et parmi lesquels le tout premier est le concept d'utilité (utility) et ses dérivés, l'utilité marginale, ou en termes plus modernes, de coefficient de choix » (ibid. : 10).

Par ailleurs, Schumpeter semble vouloir limiter parfois l'existence de conduites et de mécanismes économiques à certaines conditions historiques déterminées, correspondant notamment « aux états organisés commercialement, et dans lesquels la propriété privée, la division du travail et la libre compétition prévalent » (TTED : 5). Mais il ne prend guère conscience alors qu'à défaut de telles conduites et mécanismes dont il reconnaît la contingence sociale-historique, c'est l'objet même de la science économique qui s'évanouit ou devient une pure spéculation intellectuelle et formaliste à laquelle ne correspond plus aucune réalité concrète, objective, « matérielle ». De toute façon, il ne semble nulle part prendre conscience du caractère fondamental de la différence entre une conception large (universaliste et naturaliste) de l'économie, et une conception étroite qui en subordonne l'existence même à certaines conditions institutionnelles à caractère historique et contingent.

Ces quelques références suffisent pour faire reconnaître les concepts fondamentaux qui balisent la réalité économique qui est l'objet de l'analyse : les besoins (sous leur double forme non réfléchie de needs objectifs et de wants subjectifs), la satisfaction, les biens, l'utilité, la rareté, les choix, la production, l'échange.

La première chose qu'il faut remarquer est que l'auteur, en accord avec le sens commun économique moderne, joue systématiquement sur les mots, puisque l'analyse qui se réfère à ces concepts accueille simultanément les deux sens vers lesquels penche l'usage commun de ces termes : un sens naturalisé, et un sens proprement socioéconomique. Prenons par exemple la notion de « besoins » : on peut s'entendre bien sûr d'un côté pour dire que tout être vivant éprouve des « besoins » (alors on parlera de needs sans doute) qu'il doit « satisfaire » pour vivre en s'appropriant divers éléments de son environnement naturel et y assurer sa reproduction. Mais accepte-t-on pour autant de dire qu'en conséquence tout animal doit « produire » des « biens » ? Le chat « produit »-il la souris qu'il chasse, et la vache l'herbe qu'elle broute ? Le chien « produit »-il la chienne qu'il poursuit, ou du moins ce « bien » qu'est l'accouplement recherché ? Dans le champ, social, de l'économie, le concept de toute évidence est indissociable d'une référence à une capacité subjective de choix entre différents objets susceptibles de satisfaire un désir (je veux dire ici un want compris dans son autonomie subjective, et non pas un need posé dans sa nécessité objective, même si Schumpeter entretient sans cesse une habile confusion entre ces termes). Mais pour que des besoins puissent ainsi se constituer dans cette dimension de la liberté d'un choix subjectif qui les caractérise précisément comme besoins économiques, il faut non seulement que les objets et les actes qui les visent aient été symbolisés, il faut encore plus spécifiquement que ces actes et les objets sur lesquels ils portent aient été de quelque manière déjà rendus socialement équivalents et interchangeables, et donc que, dans la « production » ou dans l'« échange », ils soient devenus « libres », c'est-à-dire a priori indifférents ou équivalents relativement aux complexes prescriptions normatives qui de prime abord sont inhérentes à leur statut symbolique même. C'est d'ailleurs précisément dans la mise en œuvre de tels choix « libérés » des contraintes normatives immédiates de la société que s'établit concrètement l'équivalence des biens dans le moment de leur substituabilité aussi bien individuelle que collective relativement aux désirs subjectifs, qui se détachent alors formellement – sinon matériellement – entièrement de la notion d'un besoin purement objectif, tel qu'il vaut par exemple aussi bien pour les animaux que pour les êtres humains.

L'idée de base de ma critique est extrêmement simple et elle parvient parfaitement à délimiter le champ d'existence de l'économique dans le sens d'une contingence historique, tout en remettant aussi du même coup à sa place, qui est normative et politico-idéologique, la prétention de l'analyse à l'objectivité scientifique : il n'existe de besoins, de biens, de satisfaction, de rareté, d'utilité, de production et d'échange économiques que dans les conditions de l'échange marchand, lequel connaît par ailleurs toutes sortes de degrés de généralité. Il n'y a de logique économique objective, et donc aussi de calcul économique rationnel (conscient ou inconscient, concédons cela) de la part des sujets que dans l'hypothèse – jamais entièrement satisfaite en fait et impossible à jamais entièrement satisfaire en droit si l'activité économique doit encore rester une action humaine et sociale, ainsi que l'a fait valoir Polanyi dans La grande transformation (1983) – d'une généralisation du marché. Toute la question, déterminante à l'égard de la nature même de l'économique, est alors de savoir ce que signifie cette généralisation de l'échange marchand pour la société et pour ses membres, et dans quelles conditions, sous quelles modalités historiques (contingentes) elle est advenue6.

Pour comprendre la nature du marché et la portée de sa généralisation, il convient de commencer par examiner comment s'accomplit l'interdépendance des sujets humains et comment se réalisent leurs rapports individuels et collectifs à la nature en général et aux choses en particulier dans une société d'autosuffisance – une non exchange economy, comme dit Schumpeter pour ne pas s'embarrasser d'une définition autonome d'une réalité qui exclut précisément l'existence de l'économie !

Ici aussi, le modèle est simple si l'on se contente d'en brosser l'esquisse essentielle. Dans une telle société, une culture commune, à valeur indissociablement cognitive, normative et expressive, commande de par le « sens » qui leur est donné et qui leur appartient dès lors immédiatement toutes les actions qui entrent dans la reproduction aussi bien des personnes que de la société. De même que dans nos sociétés contemporaines, il en est encore ainsi pour de nombreux domaines de l'action, s'agissant par exemple du rapport quotidien de la mère à l'enfant, de l'amoureux à l'amoureuse, de l'ami à l'ami ou à l'ennemi, de l'eau à la bouche, du poisson vivant au filet puis du poisson mort à la table. Gestes de la vie, que « produisent »-ils, quelle est leur « utilité », combien « valent »-ils, quels « biens » ont-ils pour objet, et pour ceux-ci, quelle est leur « rareté » ? Il me suffira de dire que ce qui régit ces choses et ces gestes, c'est autre chose que le « besoin » (need), autre chose que la « rareté », autre chose que l'« utilité » et que la « valeur », autre chose que la « satisfaction », autre chose que le « libre choix » – le partage ? le don ? la participation ? – autre chose que le désir même (want) – l'accueil ? Autre chose en tout cas que l'économique !

Constatons donc pour commencer l'absence de l'économie dans les sociétés d'autosubsistance, que nous pouvons encore nommer des communautés de culture, pour reprendre ici le concept idéal-typique de la Gemeinschaft. Comment arrive-t-on alors à l'économique ? Et une fois de plus la réponse est simple ! On y parvient par la « déculturation » des rapports entre les personnes et avec les choses, avec l'abstraction de leur socialité immédiate et immanente si l'on entend par là la manière dont les actions humaines vis-à-vis du monde et d'autrui sont insérées dans des normes concrètes intériorisées (ou encore, plus tard dans l'histoire, la manière dont elles sont soumises explicitement et formellement à une volonté politique substantive, qui les régit par la médiation de la loi et d'une sanction extériorisée). On accède à l'économique par l'autonomisation du sujet individuel, par la suppression ou l'effacement des rapports d'interdépendance concrète entre les personnes, de l'assignation collective d'une valeur aux choses et de l'assignation normative immédiate des choses aux personnes : par l'abstraction des solidarités et par la rupture des relations déjà plus distantes mais toujours encore concrètes et personnelles de « service », de « soutien », d'« aide » et de « dépendance », et ceci, indifféremment, que ces relations soient mutuelles ou hiérarchisées.

Ainsi, la dépendance vis-à-vis d'une chose ne devient « besoin » que lorsque l'accès en devient « libre » normativement – et c'est alors aussi que l'objet devient « rare » subjectivement et intersubjectivement. Pour les nomades traditionnels du désert, par exemple, l'eau n'est pas « rare », elle est précieuse, et ceci qu'elle soit abondante ou qu'elle vienne à manquer. La disette qui peut être récurrente en certaines saisons ou endémique pendant une guerre ne crée pas pour autant une « rareté » tant que les denrées qui font défaut n'entrent pas dans des circuits d'offre et de demande à l'intérieur desquels les partenaires sociaux pourraient agir de manière normativement autonomisée. C'est la propriété, qu'il faut comprendre dans son statut essentiel comme la libération (ab-usus) de l'accès subjectif aux choses relativement aux règles objectives qui en règlent l'usage (usus) – et relativement donc aux droits concrets qu'autrui détient sur ces choses conformément aux complexes structures normatives qui régissent les possessions traditionnelles – qui crée la « rareté » telle que l'invoque l'économie7. Et c'est pourquoi toute la science économique naissante au XVIIIe siècle se nomme « politique », car elle n'est qu'un plaidoyer en faveur de l'institution politico-juridique de la propriété privée au sens strict, c'est-à-dire concrètement de l'élargissement de son champ à la totalité des choses, et ceci donc à l'encontre de l'ensemble des normes traditionnelles qui en régissent encore la possession et l'usage. Et avec la propriété naît justement l'économique, comme champ de son libre jeu et comme logique dérivée de celui-ci8.

On peut faire encore un dernier pas dans cette critique des concepts fondamentaux de l'économie : les choses elles-mêmes ne deviennent des « biens » (au sens économique objectif de commodities ou utilities et pas au sens commun subjectif de goods) que dans l'abstraction de leurs usages et assignations particuliers, abstraction qui encore une fois a été réalisée concrètement dans l'institution de la propriété. Les enfants ne deviennent les « biens » des parents que s'il leur arrive de vouloir les vendre, ou qu'ils deviennent pour eux autrement source de revenus. Et même une brosse à dent, lorsqu'elle a quitté le magasin pour tomber dans l'usage concret de la salle de bain, cesse d'être un « bien » – quoique alors son possesseur soit justement tout à fait déterminé et que son utilisation soit généralement bien réglée. C'est l'usage même qui crée ici une assignation personnelle régie de manière plus ou moins rigide par les mœurs et la coutume, les sensibilités personnelles et les normes de l'intimité – et du même coup la chose cesse d'être un bien, une propriété, une valeur, elle quitte le monde de l'économique où cependant dans notre société – et à la différence des enfants jusqu'à présent – elle était née. Ce n'est donc pas l'usage qui fait les biens et la valeur, mais au contraire son abstraction concrète dans l'échange, libre par définition. Et si le « besoin » fait la valeur, il ne s'agit plus là aussi que du désir subjectif (wants) saisi dans son moment d'indifférence, c'est-à-dire dans le moment où le désir du sujet hésite entre une pluralité de fins concrètes (d'« utilités ») qui sont rendues pour lui équivalentes dans leur marge de substitution – ce qui encore une fois présuppose la disponibilité des choses et la liberté de l'échange. Ainsi, cette équivalence dans la substitution n'a pas seulement une condition subjective à laquelle l'économie fait correspondre le concept de choix, elle possède aussi et d'abord une condition objective dans la disponibilité normative des biens. C'est l'effacement du besoin objectif dans le principe de la double substituabilité des besoins dans les choix subjectifs et des biens dans leurs assignations normatives objectives, qui fait la valeur. La valeur économique s'entend, celle qui assure l'équivalence de tous les usages dans l'abstraction réelle des normes sociales concrètes, et dans l'abstraction formelle des besoins concrets dans l'échange généralisé.

La valeur travail de l'économie classique et de Marx restait encore en ce sens associée, non certes aux normes et valeurs particulières régissant les usages concrets, mais à une abstraction généralisante des besoins « naturels » et « sociaux », tels qu'ils apparaissaient désormais dans cette période de « mobilisation des besoins » qui a coïncidé avec la dissolution progressive des normes hiérarchiques qui les régissaient dans les sociétés d'ordres médiévales et le développement du premier système industriel de production. Ceux-ci restaient, par leur additivité nouvelle et en leur somme toujours encore positive, la « fin » concrète a priori à laquelle la « production de la valeur » était assignée normativement. Ils n'étaient pas, en s'annulant dans l'indifférence du moment du

choix marginal purement subjectif entre « équivalents », sa simple « mesure ». C'est pourquoi Schumpeter peut rejeter la théorie de la valeur travail, sans discussion, du côté non de l'analyse mais de l'« idéologie » : la théorie de la valeur travail reste en effet encore enracinée dans une « idéologie » à laquelle l'idéologie économique s'oppose de front. Il y a ainsi, entre les deux théories de la valeur, un choix de valeurs, un choix ontologique de société, et Marx en ce sens reste plus proche d'Aristote et de saint Thomas qu'il ne l'est de Say, Bastiat, Marshall ou Menger9.

Je veux conclure ce point en revenant sur le plan épistémologique. La possibilité même de l'« analyse » est conditionnée par l'institution sociale, normative et politique, d'une sphère d'action affranchie relativement à ses objets et relativement aux rapports interpersonnels, des injonctions normatives propres aux sociétés traditionnelles. Dès lors l'analyse, bien loin de transcender « épistémologiquement » les « doctrines » et les systèmes socio-normatifs, dépend entièrement du développement sociétal de certaines doctrines et de l'institution d'un certain système, qui est justement, dans tout ce qu'il peut avoir de général, le système du marché. Il n'y a d'économie au sens strict, et d'analyse économique pure, que dans une économie de marché et relativement à elle.

III. DU PASSAGE DE LA CONDAMNATION DE L'USURE À LA RECONNAISSANCE DE LA LÉGITIMITÉ DE L'INTÉRÊT AU MOYEN ÂGE

Je voudrais appuyer cet argument touchant à la contingence socio-historique de la réalité économique et donc à sa nature ontologique en reprenant maintenant la question du passage du concept d'usure à celui d'intérêt dans la scolastique médiévale, puisqu'elle est cruciale concernant non seulement le caractère scientifique de la connaissance économique – comme l'affirme Schumpeter dans son Histoire de l'analyse économique (t. 1 : 114 sqq.) – mais aussi pour celles de la nature et de l'origine sociale de la réalité économique en tant que telle, et de son imposition comme norme essentielle des rapports sociaux en Occident puis dans le monde à travers l'hégémonie impérialiste (cf. Mascotto, 1999). Le point de vue de Schumpeter sur ces problèmes s'exprime très clairement dans la phrase suivante, qui concerne d'abord le développement de l'« analyse » en Grèce, comprise toujours par opposition à la « pensée » économique :

« C'est par de lents progrès que les faits physiques et sociaux de l'univers empirique entrèrent dans le champ de l'analyse, comme sous la lumière d'un projecteur. Au début de l'analyse scientifique, la grande masse des phénomènes restent ignorés, dans un fourre-tout » (ibid. : 103).

C'est cette conception ontologique et cette attitude épistémologique que Schumpeter va appliquer tout au long de son analyse de l'intérêt conçu comme une donnée positive inhérente à la réalité économique, et qui préexiste donc à la conscience que les hommes en ont et aux idées particulières qu'ils s'en font dans leur pratique commune comme dans leur théorisation réflexive ; dès lors, la réalité objective de l'intérêt peut faire l'objet d'une découverte que des facteurs entièrement étrangers à l'objet lui-même, comme l'« idéologie », peuvent venir retarder ou empêcher en jouant strictement sur le plan épistémologique.

La notion qui domine la pensée économique de la scolastique est celle du juste prix, entendu comme le prix « normal ou habituel ». À cette notion est associée celle d'équivalence, conforme au concept aristotélicien de justice commutative. L'idée essentielle est bien sûr ici celle du caractère « normatif » et « collectif » de la valeur, auquel les échanges marchands émergents continuent longtemps d'être soumis. (Schumpeter interprète cela comme une référence implicite à une situation de « concurrence parfaite », qui se rapporterait à une société de petits producteurs indépendants, mais cela me paraît entièrement anachronique dans une société où les rapports « économiques » restent essentiellement des rapports de « services » et où les activités « productives » artisanales sont minutieusement réglées dans le cadre des complexes institutions corporatives, municipales,

seigneuriales, royales et religieuses.) C'est alors ce principe de l'équivalence impliqué normativement dans tout acte d'échange juste qui s'applique également au prêt, puisque l'argent est considéré, toujours à la suite d'Aristote, comme improductif, ce qui conduit à la condamnation de l'intérêt comme usure.

Or l'usure n'est pas un concept économique, mais moral et politique : elle est un péché et peut devenir un délit, et elle concerne donc les confesseurs et éventuellement les autorités judiciaires. Schumpeter montre comment c'est d'ailleurs dans l'intention de guider les confesseurs que les docteurs scolastiques, faisant face au développement effectif du prêt financier, sont conduits à élaborer une doctrine permettant de rationaliser la casuistique des exceptions de plus en plus nombreuses qu'ils sont amenés à admettre, et à travers lesquelles le concept d'intérêt légitime se constitue progressivement face à l'ancien concept d'usure. Je cite Schumpeter :

« Les scolastiques considéraient que l'intérêt devait se justifier pour des motifs non inhérents au contrat de prêt (mutuum) comme tel. Mais cela revenait à dire que chaque cas, ou du moins chaque type de cas, était soumis à l'examen et ne pouvait être approuvé à moins d'une étude préalable. Même s'ils ne se sont pas toujours opposés à la législation séculière qui autorisait l'intérêt, il est facile d'imaginer quelle gêne ce principe dut causer lorsque l'intérêt fut devenu un phénomène normal. La question se posa naturellement, qui reçut enfin une réponse affirmative de la part des papes Pie VIII et Grégoire XVI, de savoir si en de telles conditions un ensemble de règles extrêmement complexes, quoique logiquement correctes, ne devaient pas faire place à une présomption radicale qu'il était parfaitement juste d'accepter le taux d'intérêt courant. »

Mais l'auteur refuse alors d'interpréter ce développement comme « une bataille entre anciens et nouveaux principes théoriques » – il faudrait dire plus précisément normatifs – comme le firent les adversaires de la scolastique, « impression qui, dit-il, défigure le tableau d'une phase de l'analyse économique ». Schumpeter réagit donc à nouveau ici comme s'il pouvait y avoir, en dehors du postulat d'un certain état des régulations sociales normatives et institutionnelles, un objet de la théorie qui serait en soi cognitivement, normativement et expressivement neutre, et qu'il appartiendrait alors à l'analyse de découvrir par-delà les positions idéologiques qui le cachent à la conscience commune.

Le tableau que Schumpeter nous donne du développement de la conception du droit naturel dans l'Antiquité d'abord, puis au Moyen Âge et au début des Temps modernes, procède exactement du même esprit. S'agissant des Grecs, et après avoir rappelé la distinction qu'ils faisaient entre l'oikonomia (de oikos, la maison, le domaine) comprise comme sagesse pratique dans l'administration domestique, et qui intègre tous les domaines techniques impliqués dans une bonne gestion, et la chrématistique qui concerne l'aspect financier de l'activité économique, le jugement qu'il porte sur le niveau de leur connaissance économique est essentiellement négatif, puisqu'il revient à dire qu'ils ne parvinrent pas à saisir la spécificité des phénomènes économiques : « [les Grecs] fondèrent les fragments de leur raisonnement économique dans la philosophie générale de l'État et de la société, et s'occupèrent rarement d'un sujet économique pour lui-même. Cela explique peut-être qu'ils accomplirent si peu en ce domaine […] surtout si l'on établit une comparaison avec leurs splendides accomplissements en d'autres » (HAE : 88-89). Il rappelle l'idéal platonicien d'une cité dans laquelle la population et la richesse seraient stables et où toute l'activité économique et non-économique serait strictement réglée, et la doctrine aristotélicienne du juste prix compris à partir de la notion de l'échange d'équivalents. À ce propos, Schumpeter écarte d'emblée comme métaphysique toute « spéculation sur la valeur objective, ou absolue », pour n'y plus revenir (ibid. : 100).

Dans toute sa présentation du développement de la connaissance économique au Moyen Âge, où il s'obstine à distinguer entre analyse, pensée et politiques, Schumpeter ne voit pas que ce dont il

s'agit, ce n'est pas, jusqu'à l'économie classique, de décrire la réalité économique, mais de la créer dans une société qui s'oppose longtemps non à sa reconnaissance théorique, mais à sa constitution en tant que modalité légitime des rapports sociaux. Et ceci même s'il voit bien, évidemment, que c'est aussi d'un changement des pratiques sociales, culturelles, politiques et institutionnelles qu'il s'agit durant cette période : « L'esprit d'entreprise capitaliste n'avait pas fait défaut auparavant, mais, à partir du XIIIe siècle, il commença à attaquer lentement la structure des institutions féodales, qui pendant des générations avaient protégé, tout en les enchaînant, le paysan et l'artisan, et à dessiner les contours du cadre économique qui est encore celui de notre société, ou qui le fut jusqu'à une date toute récente » (ibid. : 121). Au mieux parle-t-il d'« émancipation de l'économique » relativement aux prescriptions culturelles, politiques et religieuses. Il met ainsi au crédit de la capacité analytique de saint Thomas d'avoir reconnu que l'organisation de la société regardait les hommes exclusivement, puisqu'elle constituait une simple agglomération d'individus rapprochés par leurs besoins mondains ; dès lors, le pouvoir des monarques provient du peuple par délégation. Toute la dimension individualiste, utilitariste et rationaliste qu'on peut déjà déceler chez l'auteur de la Somme théologique n'est donc pas interprétée comme une expression précoce de l'idéologie moderne, comme le fait par exemple E. Panofsky (1967) dans son étude sur les rapports entre la pensée scolastique et l'architecture gothique, mais comme un témoignage des progrès de l'objectivité scientifique. Et s'il admet avec raison que « le droit divin des monarques et la conception d'un État omnipotent sont la création des représentants protestants des tendances absolutistes qui devaient s'affirmer dans les États nationaux » (p. 138), il ne comprend pas, à la différence de Weber, que cette affirmation de l'absolutisme de l'État et l'émancipation de l'autonomie de l'individu qui est à la base de la constitution d'une sphère proprement économique de l'action sociale sont les deux pôles d'une même révolution structurelle qui touche au mode même de constitution de la société. Et c'est pourquoi il ne mentionne pas que chez saint Thomas, cette reconnaissance de l'autonomie de la « société civile » reste encore entièrement subordonnée, ontologiquement, à l'évidence que c'est l'Église qui constitue la véritable communauté ontologique. Effectivement, c'est le protestantisme qui intégrera cette dimension ontologique, normative et idéologique de l'Universitas, de l'Ecclesia, dans la communauté politique et finalement dans la « société civile », comme il intégrera l'éthique monacale de la « responsabilité » dans la vie laïque, mais dans tout cela, il ne s'agit en rien d'une découverte faite par l'analyse, mais bien d'une révolution radicale effectuée dans la réalité, et la genèse même de l'économique comme réalité elle aussi objective est un aspect ou une dimension de cette révolution que l'on appelle la modernité.

Pour résumer la manière dont Schumpeter conçoit cette genèse de la modernité dans la théorie et dans la réalité, je ferai une dernière citation :

« Pour abréger un exposé qui serait fort long, nous passerons de S. Thomas à Molina. Molina identifie clairement la loi naturelle, d'un côté, avec le commandement de la raison […] et avec ce qui est socialement opportun et nécessaire, de l'autre […] Mais il franchit un pas en avant ; après avoir répété la distinction aristotélicienne (entre la loi de la nature physique et la loi politique), il ajoute "c'est-à-dire le naturellement juste est ce qui nous oblige en vertu de la nature de la chose". Mais ce n'est pas du tout ce qu'Aristote voulait dire. […] Molina a catégoriquement marié la loi naturelle à notre diagnostic rationnel (rapporté au bien commun) des réalités – contrats individuels ou institutions sociales – que nous examinons dans l'observation ou dans la recherche. Une façon de traduire ce résultat consiste à dire que tous les éléments spéculatifs, métaphysiques et non empiriques se sont évanouis du concept de loi naturelle chez Molina, et qu'il ne restait rien que la raison appliquée à des faits particuliers » (ibid. : 161).

En bref, Molina a dissous la distinction aristotélicienne entre le naturellement juste (physicon dikaion) et l'institutionnellement juste (nomikon dikaion) en appliquant ce concept de « nature de la chose » (rei natura) à la définition de ce qui est juste dans l'ordre social. Nous pouvons maintenant nous demander dans quel ordre de choses il s'agit là d'un progrès, mais Schumpeter n'y voit de toute

manière qu'un grand mérite acquis dans l'ordre de l'analyse, et il ne relève pas que chez Molina, il s'agit toujours encore de se prononcer normativement sur la justice, alors qu'il n'assignera plus lui-même à l'analyse qu'une fonction cognitive normativement neutre. Ainsi, Schumpeter se contente-t-il de faire encore, post festum, c'est-à-dire bien longtemps après que l'enjeu de la question eut été décidé dans la réalité (par le moyen, faut-il le rappeler, des quelques millions de morts des « guerres de religions », etc.), la promotion idéologique d'un ordre des choses dans lequel il appartient à la « raison » de se soumettre au « fait » comme à sa norme, et à l'être humain concret de soumettre sa pratique à cette raison purement positive.

Comme l'histoire du débat sur l'usure et l'intérêt, le développement de la doctrine du droit naturel ne représente en aucune façon un progrès de l'analyse, mais traduit une transformation fondamentale du mode d'être normatif de la société, et conséquemment, une transformation parallèle du discours de légitimation qui représente son mode d'autocompréhension normative-expressive. Ce qui est donc reconnu par la doctrine moderne du droit naturel, ce n'est pas la nature des « faits », mais seulement ce fait décisif – pour la modernité – que la société se conçoit désormais comme un agrégat d'individus, et que c'est dans les intérêts des individus et dans la maximisation harmonieuse de ces intérêts individuels (commonwealth) qu'elle consiste dorénavant, et qu'elle puise par conséquent sa légitimité ultime.

En réalité, tout le débat sur la légitimité de l'intérêt manifeste donc une mutation sociétale fondamentale, je veux dire une transformation ontologique de la réalité empirique elle-même, et il ne témoigne donc pas d'un simple progrès réalisé dans l'ordre cognitif, aux plans épistémologique, théorique et méthodologique. Plus spécifiquement, il ne s'agit pas de la découverte de la nature objective – ou empirique – de l'intérêt, mais tout simplement du procès socio-normatif et sociopolitique de sa légitimation. Or la reconnaissance de cette « légitimité », comprise comme neutralité ou indifférence normative, signifie précisément la répudiation de la légitimité de toutes les structures normatives concrètes qui régissaient antérieurement dans la société les rapports entre les personnes et les choses, ainsi que tous les rapports noués entre les personnes relativement à leurs rapports aux choses. Et c'est le champ de ces rapports soustraits à toute norme positive concrète a priori et régis seulement par des règles formelles à caractère négatif qui assure aux individus la sanction et la protection du pouvoir social (l'État) dans l'exercice de leur autonomie, de leur « libre arbitre », qui est, ontologiquement, le domaine réel de l'économique, cet objet socialement et historiquement contingent de l'analyse économique. Une telle analyse, dans les sociétés antérieures, n'avait tout simplement pas d'objet – et ce ne sont donc pas des « circonstances idéologiques » qui en avaient retardé le développement.

IV. LA GENÈSE DE L'ÉCONOMIE COMME MODE ÉLARGI DU RAPPORT SOCIAL ENTRE « ÉTRANGERS » (SIMMEL, HAESLER)

Je veux maintenant généraliser ce débat en procédant à une critique « externe » de la conception schumpétérienne de l'analyse économique et de son objet, dans laquelle il s'agira de saisir directement le moment spécifique de la constitution sociale-historique de cette réalité objective particulière. Pour cela, je vais m'appuyer principalement sur les travaux que Aldo Haesler a consacrés à l'origine de l'économique (1988a), en procédant lui-même à un approfondissement et à une systématisation conceptuelle des intuitions de G. Simmel (1999) touchant à la phénoménologie de l'argent et du commerce. Haesler – avec qui je diverge dans l'interprétation de la forme « primitive » de la société – déploie toute sa critique de l'économie dans le champ d'une opposition fondamentale entre l'échange symbolique et l'échange économique, à laquelle correspondent plusieurs autres déterminations essentielles à caractère également dichotomique, comme celles qu'il désigne par les expressions d'« échange pour la relation » et d'« échange pour la chose », ou encore d'« échange à somme nulle » et d'« échange à somme positive ». J'utiliserai moi-même ces catégories dans ma

critique, mais je dois d'abord marquer ma divergence au sujet du concept d'échange qu'elles invoquent toutes10. Tout échange, au sens social et non physique du terme, implique déjà la reconnaissance et la mise en œuvre réflexive d'une autonomie subjective des partenaires (collectifs ou individuels) qu'on ne saurait à mon avis considérer comme le mode le plus originel du rapport social médiatisé symboliquement. Pour saisir le moment structurel formel de la genèse de l'économique, c'est donc encore en deçà de l'échange symbolique qu'il faut remonter, dans ce que j'appellerais la participation symbolique qui est caractéristique de toute activité significative en tant que telle, et dont on peut trouver le modèle pur ou quasi exclusif dans les communautés de culture pré-politiques, où l'ensemble des pratiques sociales se trouvent régies par une même structure symbolique, en même temps et indistinctement cognitive, normative et expressive, et qui est intériorisée par chacun11.

Pour saisir ce moment structurel de la genèse de l'économique et en reconstruire conceptuellement les principales étapes, c'est donc de ce modèle idéal de la communauté culturelle pré-politique qu'il faut partir. Dans son type pur, elle ne comporte pas d'« échanges » à proprement parler. Toutes les divisions sociales (par sexes, âges, familles, clans, statuts d'autorité et de dépendance, etc.) sont opérées par la voie d'une attribution différentielle de toutes les « puissances d'agir » concrètes qui sont socialement reconnues, et qui appartiennent alors essentiellement ou substantiellement aux personnes et aux groupes, de telle façon que la réalisation de la part de puissance qui échoit à chaque être particulier n'est perçue que comme la réalisation directement expressive de sa nature propre telle qu'elle est définie symboliquement au regard et au su de tous, et non pas comme l'expression d'une autonomie d'action qui orienterait alors celle-ci, en extériorité, vers l'interaction ou l'échange bilatéral avec autrui ou avec le monde. Le rapport que chaque action entretient directement avec la norme qui l'habite efface en quelque sorte le rapport « autonomisé » dans lequel chaque sujet pourrait s'engager « librement » ou de manière autonome avec autrui. Non que de tels rapports n'existent pas, mais ils sont comme « pré-synchronisés » dans la structure des références normatives (la culture symbolique) qui sont a priori communes à tous les membres de la communauté, et cette prédétermination régulatrice, à caractère toujours circonstanciel, est vécue par chaque agent comme le sens même qui est immanent à son action, et qui régit dès lors celle-ci comme de l'intérieur en autant qu'elle est précisément significative pour lui-même et pour autrui, et que cette signification est immédiatement expressive de l'essence du sujet et de la « prédestination » objective de chacune de ses actions particulières. On retrouve donc ici cette idée d'accord ou d'adaequatio entre le sujet et le monde, entre l'acte et son objet, qu'avait retrouvée pour un temps l'ontologie de la Renaissance, après que la médiation divine eut perdu de son évidence concrète et que le monde eut donc à nouveau été immédiatement investi de « valeurs » propres à dominance esthétique12.

Partant de là on peut distinguer, conceptuellement, un deuxième degré de socialité et une deuxième modalité d'interaction où des échanges fondés sur une certaine indétermination symbolique des partenaires et des objets peuvent déjà être accomplis sur une base plus ou moins régulière. C'est à ce niveau, qui n'est pas absolument premier, que je situerais personnellement ce que Haesler nomme l'échange symbolique et dans lequel ce ne sont pas encore des « biens » qui se trouvent échangés, mais des choses, des personnes ou des signes qui tous possèdent immédiatement pour les partenaires une valeur symbolique, et non pas encore spécifiquement une « utilité ». L'objet de l'échange n'y vaut pas tant pour lui-même que comme symbole du lien social dont il médiatise la constitution et le maintien, et à l'existence duquel il sert de témoignage matériel. (C'est de là qu'en langage grec nous vient d'ailleurs le sens original du mot symbole.) Haesler qualifie cet échange symbolique d'échange non pour la chose, mais pour la relation. De tels échanges ne constituent donc pas des « contrats », mais plutôt des « pactes », et la chose échangée (instrumentum, krema) atteste du lien créé entre les partenaires, et confère éventuellement à celui qui l'a reçue et la tient en son pouvoir une certaine puissance d'intervention magique sur son ancien possesseur qui la lui a donnée un peu comme une partie de lui-même, analogon peut-être de son propre sang, puisque chez de

nombreux peuples c'est l'échange du sang qui a longtemps scellé les alliances entre étrangers lorsque entre « frères » la « loi du sang » restait toute puissante13. La dot avait et possède encore partiellement dans certaines sociétés cette valeur non instrumentale, comme chez nous aussi l'échange des anneaux par les fiancés. L'important pour nous, c'est cependant que cet échange symbolique implique déjà l'existence d'une certaine autonomie des partenaires relativement aux règles collectives de la participation, du partage et des attributions normatives immédiates, et c'est pourquoi un tel échange intervient surtout, comme dans le cas du mariage, entre des personnes appartenant à des groupes relativement autonomes les uns à l'égard des autres. On pourrait donc dire pour simplifier que ces échanges, comme les rapports matrimoniaux, ont essentiellement un caractère d'« exogamie ». Mais il convient de remarquer aussi qu'ici la réciprocité de l'échange ne vise pas à supprimer le lien, la dette, la dépendance mutuelle entre les partenaires, comme le fait le paiement du prix qui libère de l'obligation contractée par le prêt ou par le transfert de la chose ; elle a pour effet au contraire de les renforcer ; et ajoutons que ce rapport peut, selon les cas et les sociétés, tout aussi bien fonder un rapport égalitaire et réciproque qu'une relation de dépendance hiérarchique comme celles du patron au client, du suzerain au vassal, du maître au serviteur, et longtemps, de l'homme à la femme.

Le passage de cet échange symbolique à l'échange économique possède un caractère complexe dont je ne présenterai ici, sous la forme d'une reconstruction conceptuelle idéale, que les moments les plus saillants. Un échange de type économique ne se développe d'abord qu'entre étrangers, dans le champ de rapports intercommunautaires n'impliquant plus l'établissement de liens de solidarité permanents. (On peut se représenter ce « passage » comme ayant été réalisé aussi bien entre des « tribus » étrangères, qui « pacifient » ainsi leurs relations de voisinage, qu'entre les différents « clans » d'une même tribu ou d'un même groupe de tribus, à l'intérieur desquels les liens du sang tendaient à se relâcher et où la culture normative commune perdait son emprise unificatrice sur les activités à caractère intercommunautaire.) Ici, l'« intérêt pour la chose » commence donc à prévaloir sur l'« intérêt pour la relation », et c'est d'ailleurs la première fois que le concept d'intérêt peut apparaître dans un sens qui se rapproche de son acception moderne. Mais en soi, le phénomène lui-même est déjà complexe, puisque traditionnellement n'existaient entre étrangers que des rapports de force, de méfiance ou d'accueil (c'est l'ambivalence originelle hostes-hospes, analysée par Benveniste, 1969) et ceci pour cette raison fondamentale qu'il n'existait entre eux, de manière réciproquement reconnue, aucune norme commune, et par conséquent aucune reconnaissance mutuelle de droits. L'échange pour la chose implique donc déjà en lui-même la reconnaissance de l'autre comme « personne abstraite » possédant en tant que telle un droit sur une chose non assignée normativement, et qu'elle peut dès lors « librement » échanger contre une autre en vue de la simple possession de cette autre chose. Tout d'abord, ce seront des « surplus » occasionnels qui seront ainsi cédés contre tel ou tel objet de convoitise ou de besoin. Du même coup apparaissent aussi, mais seulement dans les marges sociales où se déroulent de telles transactions, l'idée de valeur et l'idée de bien, concepts qui se consolideront lorsque de tels « surplus échangeables » seront finalement produits par anticipation de l'échange et pour lui, et donc sur une base déjà plus ou moins régulière. Alors apparaîtra aussi le concept, c'est-à-dire la réalité phénoménologique, de la production. Le besoin au sens naturel ou culturel ne suffit donc pas à engendrer la valeur : il faut qu'il s'agisse de la production d'un bien destiné à la satisfaction du besoin d'autrui, et que cet autrui ait déjà acquis pour le producteur un certain caractère de généralité impersonnelle, du fait qu'il n'est plus lié à lui de manière immédiatement normative, et qu'il lui est devenu dans ce sens « indifférent ». De tels échanges obéissent naturellement au principe de l'avantage subjectif et de la différence symétrique des évaluations de ces avantages. D'où la nécessité structurelle du marchandage. Tout marchandage témoigne donc – encore de nos jours – de la non-généralité du marché en tant que forme légitime et exclusive du rapport entre les personnes à propos des biens. Mais alors il faudrait plutôt parler, avec Polanyi (1983) et contre Braudel (1979), de l'inexistence du marché proprement dit, puisque se maintient ici, dans toutes les marges d'incertitude créées par les évaluations normatives communautaires, une certaine incommensurabilité originelle des évaluations. Pour dire la même

chose autrement : on ne peut pas encore, ici, réifier le marché pour en faire une norme ou une détermination objective, il n'est que la résultante toujours particularisée et localisée d'activités de marchandage à caractère discontinu et imprévisible.

On comprend alors aisément les étapes suivantes, qui sont celles-là mêmes de la genèse de la réalité économique entendue au sens strict : la première correspond à la formation d'une classe de marchands, qui servent d'intermédiaires professionnels aux échanges entre étrangers. On sait que c'est encore uniquement à ce titre qu'Aristote reconnaît la légitimité de cette occupation orientée vers le profit commercial, et donc celle de la « chrématistique » qui en énonce systématiquement les règles et les principes. Saint Thomas, au Moyen Âge, ne reconnaîtra d'abord lui aussi l'emploi « chrématistique » de la monnaie, orienté vers le profit, que dans le commerce au long cours, donc de nouveau dans les rapports avec l'« étranger14 ». Il justifiera cette reconnaissance d'une part par le risque encouru par le marchand, et d'autre part en raison de l'utilité communautaire de son négoce qui rend disponibles des biens exotiques non produits sur place. (On peut donc relever que de tels produits échappent alors, par définition, aux normes qui régissent la « valeur » des biens domestiques, en même temps qu'ils sont généralement destinés au superflu.) Il n'admettra la monnaie dans le commerce intérieur que comme un pur intermédiaire de l'échange d'équivalents. Le marchand trouve son gain à savoir jouer entre les estimations subjectives différentes des biens en fonction des lieux, et éventuellement, mais cette spéculation sera moins aisément légitimée, en fonction du temps. Il pratique en effet normalement en chaque lieu et à chaque moment un « échange juste » dans les termes locaux et actuels de l'équivalence, à défaut de quoi il serait reçu comme un voleur. Cependant les biens ainsi échangés sont par lui comme détournés des structures normatives d'attribution et de partage qui continuent de prévaloir partout entre les membres des sociétés, et il apparaît clairement dans ce contraste ou cette interface de plusieurs régimes normatifs de coopération que l'échange marchand comporte formellement la désocialisation des biens et des rapports sociaux vis-à-vis des biens. Je relève donc en passant, contre Schumpeter, que dès ce premier moment de l'échange économique marchand apparaît aussi déjà le profit, qui est justement ce différentiel dans les échelles locales d'équivalences entre les biens, différentiel qui se manifeste lorsque ceux-ci sont émancipés de leurs assignations sociales préalables dans un régime socio-normatif pour être réintégrés dans un autre. Or le marchand, tant que subsistent de tels régimes normatifs concrets et en principe clos sur eux-mêmes, est le seul qui puisse s'approprier ce différentiel et même en avoir connaissance, puisqu'il est seul à faire transgresser la chose d'un système à l'autre.

La généralisation de l'échange marchand implique alors la généralisation de ce mode formel de rapport entre étrangers qu'est le rapport marchand ou économique. Or cette généralisation possède une condition politique. Pour qu'un système de relations entre étrangers puisse devenir un système stable et permanent de relations entre les membres d'une même société, il faut que les rapports entre les personnes, à mesure que celles-ci se dégagent des systèmes normatifs concrets qui les régissaient, tombent sous la juridiction de droits formels impersonnels. Toutes les puissances déterminées et délimitées d'agir qui étaient positivement assignées aux personnes concrètes et particulières (conformément au concept aristotélicien de la justice distributive) refluent alors vers le pouvoir d'État entendu au sens structurel, lequel se voit ainsi reconnaître, précisément sous ce nouveau concept de « pouvoir », le monopole de la puissance publique, qui devient la puissance de créer des règles non traditionnelles, valables pour tous, et de les sanctionner envers et contre tous. Et c'est la puissance publique ainsi constituée au-dessus des pratiques normatives qui est mise au service de cette nouvelle capacité d'agir, définie de manière désormais purement négative, qui est reconnue et garantie aux individus sous la forme de la propriété privée, à laquelle sont nécessairement associés les principes de la liberté et de la responsabilité contractuelles. La socialité de la société reflue donc vers le sommet de celle-ci, elle se concentre dans sa structure institutionnelle, politique et idéologique, et libère les individus de toute attache normative

contraignante au niveau de leurs rapports aux choses – et c'est alors seulement que celles-ci massivement deviennent des « biens », des « commodities », des « utilities ».

C'est donc en fin de compte dans l'État et par l'État que le libre jeu de la logique économique – qui autrement ne serait selon l'expression consacrée qu'une loi de la jungle – est socialisé, régulé abstraitement, et institutionnalisé de manière « universaliste15 », à la suite de quoi seulement le calcul individuel peut servir de fondement à une régularité collective, et prendre par là – et par là seulement – valeur de rationalité objective. Formellement et conceptuellement, l'État est donc la condition et non pas l'effet de cette raison-là. Et c'est pourquoi toute autre fin qu'il voudrait poursuivre – comme il n'a jamais vraiment cessé de le faire à l'encontre de toutes les injonctions du libéralisme – est « irrationnelle » aux yeux de cette raison, non pas tellement parce qu'elle se tiendrait en dehors d'elle (comme l'art, par exemple), mais parce qu'elle en contrecarre directement ou indirectement le cours sur le terrain même de sa propre constitution.

Pour compléter cette analyse sur la genèse de la réalité économique, il convient encore de faire allusion à la constitution, à l'intérieur du même procès historique, de cette autre catégorie économique fondamentale qu'est celle du travail, étant entendu, ici aussi, que la formation de cette « catégorie » conceptuelle, pratique et existentielle coïncide avec l'existence sociale du travail en tant que tel. Dans les sociétés prémodernes de statuts et de services, le « travail » ne se présente pas comme catégorie socio-historique concrète et universelle parce que toutes les activités sont directement liées entre elles à l'intérieur de structures complexes d'interdépendances normatives particularistes et hiérarchisées. Il y a des statuts, des fonctions, des offices, des charges, des états, auxquels restent directement attachées l'ensemble de leurs conditions matérielles d'exercice et d'accomplissement, et donc aussi les conditions matérielles et sociales de vie (les formes de vie ou de survie) des diverses catégories concrètes de sujets sociaux. Aux privilèges correspondent des « possessions » déterminées, qui leur appartiennent immédiatement ; aux « droits » correspondent des modes d'accès déterminés aux biens ou ressources correspondants, selon des formes diverses et complexes d'attribution ; aux obligations correspondent des formes déterminées de dépendance personnelle. On pourrait ainsi faire ressortir, à propos des enclosures par exemple, comment l'économie marchande, lorsqu'elle devient la forme dominante de la production (passage de l'oikonomia à la chrématistique), tend par elle-même à défaire cette correspondance attributive directe, pour lui substituer la possession d'un métier artisanal ou d'un commerce ; mais aussi, lorsqu'elle se généralise dans l'agriculture, comment elle tend à y produire ces masses de déracinés qui formeront un premier réservoir de « force de travail nue ». C'est ensuite le développement de l'économie industrielle capitaliste qui tendra à supprimer ces médiations déjà secondes que sont les métiers artisanaux, qui étaient soutenues sociétalement par les cadres normatifs intermédiaires des corporations professionnelles, des métiers et jurandes à statut « public », dans lesquels ne s'opérait pas encore, au niveau de l'individu et de ses conditions immédiates de subsistance, la séparation des « moyens de production » et du « travail productif » dont l'économie marchande comporte cependant déjà la virtualité formelle. Or la révolution industrielle qui s'accomplit dans le contexte du libéralisme économique et politique va impliquer la dissociation systématique, principielle, générale, des conditions de vie et des conditions de production (ou de participation à la production). C'est là seulement que le « travail » acquerra sa forme abstraite-universelle, en devenant concrètement pour tous, au moins virtuellement, la seule condition d'accès aux moyens fondamentaux de la vie et la forme principielle de l'interdépendance et de la solidarité sociales. Ajoutons que, pendant longtemps, l'Amérique échappera largement à cette réduction de l'ouvrage au travail grâce à l'expansion territoriale de la colonisation, à la multiplication continuelle des activités marchandes et artisanales individuelles, et au remplacement continu des « travailleurs salariés » par de nouveaux immigrants, ce qui permet de penser que la condition même de travailleur salarié n'est qu'une condition temporaire et transitoire. En Amérique, l'idée de mobilité sociale reste donc longtemps liée à l'espoir et au fait de la possibilité d'accès à une activité indépendante, « entrepreneuriale » ou « libérale », avant de se reconvertir en stratégies intraorganisationnelles16.

V. L'ÉCONOMIE CONÇUE COMME ÉQUILIBRE ET COMME DÉVELOPPEMENT : LA PROMOTION ANALYTIQUE D'UNE IDÉOLOGIE DE L'ENTREPRENEUR

Dans la Théorie du développement économique, Schumpeter distingue deux formes fondamentales du processus économique, une forme statique, celle du « flux circulaire » (Kreislauf) à laquelle correspondent les théories de l'équilibre (il fait ici surtout référence à Walras), et une forme dynamique, celle du processus du développement économique, à laquelle il veut faire correspondre sa propre théorie socioéconomique du capitalisme. Schumpeter veut alors opposer directement cette théorie du développement fondée sur les notions de profit entrepreneurial et de destruction créatrice et ressortant d'une conception de la valeur-utilité, à celle de Marx qui est elle fondée sur les concepts de plus-value et d'exploitation, reliés directement à la théorie de la valeur-travail, et qui se présente on le sait comme une théorie de la crise structurelle du capitalisme.

Toutefois, Schumpeter n'affronte pas directement la théorie marxiste dans son argumentation, il se contente de l'écarter a priori en invoquant une nouvelle fois le caractère intrinsèquement idéologique de toute conception substantielle et normative de la valeur (ici le concept même de valeur-travail, et la connotation éthique du concept d'exploitation qui en dérive). Il va plutôt confronter les propriétés analytiques du modèle statique et de son propre modèle dynamique, et c'est de manière indirecte, et en maintenant son argumentation sur le strict plan de l'analyse, qu'il pensera pouvoir contourner et réfuter l'économie marxiste, en apportant directement une solution scientifique aux problèmes de dynamique historique que celle-ci pose mais auxquels elle n'apporte qu'une réponse idéologique.

On pourrait, à lire Schumpeter, se contenter d'interpréter le modèle du flux circulaire qu'il expose longuement comme ne représentant pour lui que la forme que possédait l'analyse scientifique avant qu'il n'élabore lui-même son propre modèle du développement économique. Dans cette perspective, l'ancien modèle statique serait simplement dépassé par le nouveau modèle dynamique sur le terrain même (épistémologique et méthodologique) du progrès endogène de l'analyse. Je pense cependant que pour Schumpeter ces concepts ont l'un comme l'autre une portée réaliste, et qu'il joue de leur opposition de manière essentiellement stratégique, le véritable enjeu de tout le problème résidant toujours encore pour lui, face au marxisme, dans la question éminemment idéologique elle aussi de l'enracinement normatif et de la légitimité sociétale de l'économie marchande puis capitaliste.

Ce que Schumpeter veut établir en fin de compte, à l'encontre de la théorie marxiste, c'est doublement que l'économie capitaliste reste parfaitement conforme au principe normatif traditionnel aussi bien que moderne de l'équité comprise comme justice commutative, et que par ailleurs la crise éventuelle du capitalisme ne saurait être imputée à aucune raison structurelle immanente à ce système considéré en et pour lui-même. Si une telle crise existe – et Schumpeter suit Marx sur ce point – elle ne saurait être imputée qu'à des raisons « extérieures » ou à des « facteurs exogènes », à caractère précisément idéologique (culturel, politique, professionnel). Or, comme il ne s'agit là que de facteurs subjectifs et donc contingents, et de surcroît tout à fait malencontreux et donc condamnables aussi bien d'un point de vue éthique que scientifique, l'analyse purement objective que Schumpeter se propose d'élaborer pourrait du même coup retrouver vis-à-vis d'eux en même temps sa validité purement positive et sa fonction pédagogique de propédeutique de l'action politique, tout cela en parfaite conformité avec les positions adoptées par les Lumières, et dont Marx on le sait ne s'était lui-même jamais distancé. Pour dire les choses autrement, l'enjeu est donc la validité normative de la science économique en tant qu'instance réflexive de légitimation du système économique capitaliste et d'orientation rationnelle de l'action politique et cet enjeu se trouve posé de manière très concrète dans une société où, selon Schumpeter, les idées socialistes ont acquis une force idéologique déterminante.

S'agissant du modèle de l'économie de flux circulaire – que je comprendrai ici, non comme un état dépassé de la théorie, mais comme un modèle toujours encore valable analytiquement et même comme une description correcte du substrat toujours présent dans toute réalité spécifiquement économique – Schumpeter veut principalement établir que l'échange généralisé simple qui le caractérise déjà essentiellement ne suppose et ne comporte structurellement l'apparition d'aucun différentiel de valeur. Tout en étant déjà de plein droit le modèle d'une réalité économique accomplie et rationnelle, il fonctionne sur la base de l'équivalence stricte des biens dans l'échange, et du même coup ne génère structurellement aucune plus-value, aucun profit global ; du même coup, il ne saurait contrevenir, intrinsèquement et par principe, au principe traditionnel de la justice commutative. (Tout le débat médiéval n'était donc pas seulement mal emmanché théoriquement, il était d'emblée sans objet ! Mais Schumpeter, qui ne suit jamais bien loin les conséquences de ses prises de positions théoriques, ne tire pas non plus celle-là…) Or, dans la mesure où il comporte déjà la mise en œuvre des deux seuls facteurs productifs que sont la terre et le travail, et où la valeur d'utilité y est déjà imputée à ces facteurs, la validité d'un tel modèle suffirait selon Schumpeter à démontrer la fausseté des théories de la plus-value fondées sur le travail (les classiques anglais et les marxistes) ou sur la terre (les physiocrates), ainsi que l'inconsistance analytique des conséquences critiques qui en ont été tirées soit dans les termes de la justice sociale, soit dans ceux d'une nécessité endogène et cumulative de la crise, soit enfin encore, évidemment, à partir du cumul des deux.

Dès lors, toute plus-value, tout profit, toute formation de capital et tout intérêt devraient être attribués à une fonction distincte de celles de la production et de l'échange : à celle précisément de l'entrepreneur qui réalise de nouvelles combinaisons productives des facteurs de production17. Le profit résulterait alors et ne pourrait résulter que du différentiel réalisé dans l'imputation des valeurs d'utilité aux facteurs productifs mis en œuvre selon la nouvelle combinaison comparativement à l'ancienne, cette dernière fixant cependant encore pour un temps la norme de cette imputation, c'est-à-dire le prix ou le coût de ces facteurs. En un mot, l'innovation permettrait de réaliser une économie dans l'utilisation des facteurs, et donc dans leur coût, économie que l'innovateur pourrait s'approprier sous forme de profit tant et aussi longtemps que la combinaison innovatrice n'est pas elle-même devenue la norme d'une industrie ou d'une branche des affaires, voire de l'économie tout entière. Or comme, par ailleurs, l'innovateur sera le plus souvent un outsider, il devra emprunter les sommes nécessaires à l'acquisition des moyens de production sur le marché, en promettant en retour au prêteur un intérêt sur les profits futurs que la nouvelle combinaison permet d'anticiper. Avec le profit naissent donc tout uniment l'intérêt, le capital et la banque comprise dans sa fonction de création de pouvoir d'achat par anticipation d'un profit futur. Par le pouvoir d'achat ainsi créé, l'entrepreneur innovateur, qui ne dispose pas des revenus d'une production antérieure et qui n'a donc pas encore contribué à la constitution du stock des biens disponibles sur le marché, entre en compétition avec les producteurs « traditionnels », qu'il va ainsi chasser du marché en raison de la baisse des prix des produits et de la hausse des prix des biens de production. Du même coup, le problème des cycles économiques se trouve expliqué lui aussi par une théorie qui crée en outre, pour le placer au cœur de son appareil de légitimation, le nouveau concept de la « destruction créatrice18 ».

La référence initiale au modèle d'une économie stable, et sa validation analytique, aura donc permis à Schumpeter de mettre sur orbite la théorie de l'économie de développement sans que cette dernière hérite de tous les problèmes que la première avait à résoudre (productivité en valeur du travail, de la terre, nature du profit marchand, etc.), et elle magnifie en même temps « analytiquement » la figure historique de l'entrepreneur, tout en justifiant celle du capitaliste. (Dogmatiquement aussi, le message est clair dans une société où la valeur de l'individu et de son initiative est un postulat au même titre que celle du progrès matériel, quantitatif : le profit n'est rien d'autre désormais que la « rente » qui échoit en toute justice à celui qui contribue d'une manière exceptionnelle au plan structurel et motivationnel. Schumpeter sur ce point s'accorde bien avec Hayek et tout le néolibéralisme contemporain, même si ses prédictions étaient finalement

pessimistes.) C'est bien un coup de maître ! Je procéderai maintenant à une critique interne de cette démarche.

On a vu que la valeur (économique) pénétrait dans le monde social sous la forme du rapport d'échange entre des étrangers, comme tels dégagés les uns vis-à-vis des autres de tous les impératifs normatifs positifs et spécifiques qui régissent les actions des personnes en tant qu'elles sont membres de leurs sociétés respectives. Avec la valeur naissent aussi, on l'a vu, les concepts économiques de biens, de besoin et d'utilité, de même que celui de profit puisqu'il est alors la raison même de l'échange. Dès sa figure originelle la plus élémentaire, l'échange économique se présente donc, pour parler avec Haesler, comme un jeu à somme positive et non comme un jeu à somme nulle – ceci étant bien sûr toujours jugé dans les termes de la valeur économique. Plus précisément, le profit apparaît comme le différentiel entre les « valeurs » (il faudrait dire les « appréciations ») qui sont attribuées aux mêmes biens dans deux systèmes d'évaluation normative qui par ailleurs ne communiquent pas entre eux, ou à tout le moins ne sont pas intégrés l'un dans l'autre, ni subordonnés l'un à l'autre. (Cette intégration de systèmes culturels-normatifs hétérogènes sera alors un des effets, à portée culturelle ou anti-culturelle, essentiels de la généralisation de l'économie, en tant qu'elle court-circuitera radicalement tous les processus traditionnels d'intégration des cultures, qui comportaient leur assimilation synthétique, réciproque ou non.) Dès lors, chaque communauté, lorsqu'elle échange avec l'étranger, profite de l'échange de son propre point de vue subjectif, et la répartition de ces deux avantages symétriques est justement l'objet du marchandage qui fait alors structurellement partie de la détermination des termes de l'échange. Idéalement, cet avantage peut se partager. Toutefois, il faut ajouter qu'avant l'entrée en scène du marchand, un tel « profit », bilatéral et symétrique, reste purement psychologique, puisqu'il ne se concrétise nulle part en des biens qui pourraient à leur tour devenir des valeurs dans le cadre d'un échange ultérieur. Il se consume dans la satisfaction tirée de l'échange de part et d'autre. Seul le marchand, dans le système où il médiatise des rapports marchands entre des sociétés non-marchandes, peut « encaisser » le profit marchand et l'accumuler sous forme de valeur (en biens ou en monnaie), et dans cette accumulation même faire alors exister la valeur comme une réalité existant et subsistant en et pour elle-même ; et ceci pour la simple raison – non pas formelle mais sociologique – que lui seul est un étranger des deux côtés, et que ce qu'il acquiert ou gagne en valeur d'un côté n'est pas automatiquement redispersé de l'autre sous forme de partage, d'attribution, de participation, bref immédiatement de « jouissance » ou de « mode de vie » socialement normés.

Si maintenant nous faisons l'hypothèse que se produit, à l'intérieur même d'une société, la généralisation du rapport marchand, c'est-à-dire des rapports entre « étrangers » dont les actions ne sont pas soumises à des structures communes de prescriptions normatives positives – et c'est littéralement ce que réalise l'institution et la généralisation de la propriété privée comprise comme ius usus et ab-usus – Schumpeter nous affirme que le profit (la plus-value) en tant que donnée structurelle du système économique doit disparaître. Qu'en est-il de ce paradoxe ?

Au sens purement formel de la logique économique, et en admettant alors qu'une telle logique existe en soi et pour soi, et que les circonstances de l'existence sociale ne font qu'en favoriser ou gêner le déploiement, on devrait lui donner raison. En effet, l'entrée de toutes les choses sur le marché, en tant que biens produits pour le marché, et l'universalisation des rapports marchands entre toutes les personnes, devraient bien entraîner à terme l'identité de toutes les évaluations locales, si du moins l'on fait abstraction des accidents naturels et de l'arbitraire culturel des « changements de goûts19 ». Bref, la généralisation des rapports marchands dans toutes les transactions entre membres d'une société – comprise comme pur « système » économique – impliquerait la disparition des marchands comme catégorie spécialisée, tout un chacun devenant son propre marchand dans toutes ses ventes et tous ses achats sur le marché. (Il ne subsisterait que des « techniciens » engagés dans les différentes opérations matérielles des échanges, comme le transport, le stockage, l'emballage, etc., toutes opérations qui devraient être assimilées à des

opérations productives et à des services, mais non au concept spécifique du commerce.) En guise de profit structurel, on n'aurait plus affaire qu'à des rentes d'opportunité circonstancielles. Mais un tel modèle est non seulement peu réaliste, il est contradictoire avec ses propres prémisses ou conditions de possibilité sociologiques. En effet, un tel état de stabilité est précisément incompatible avec le principe constitutif de l'échange marchand, en tant qu'échange entre étrangers, dans la mesure où sa généralisation présuppose justement la dissolution de toutes les structures normatives (politiques, culturelles) qui régissent a priori les rapports entre les personnes et les rapports des personnes aux biens. Or Schumpeter lui-même doit faire intervenir dans la présentation de son modèle économique du flux circulaire globalement statique le caractère statique de toutes les évaluations des biens produits, vendus, achetés et consommés, et ceci tant en valeurs qu'en quantités. Si une telle hypothèse se réalisait, chaque producteur et chaque consommateur, chaque acheteur et chaque vendeur, tiendrait pour données par l'expérience non seulement la quantité et la valeur des biens qu'il échange – présupposition qui est la condition de l'équilibre du système et de la disparition de tout profit structurel comme le dit explicitement Schumpeter – mais aussi les partenaires de cet échange, puisque rien ne le motiverait jamais d'en changer, et que du même coup, la fonction du « marchand » – lequel représente bien sûr la condition concrète de l'existence du « marché » et de l'échange généralisé compris non comme « système de transfert » mais comme « système d'évaluation » – disparaîtrait aussi, autant par absence d'objet que par défaut de motivations. L'ensemble de ces anticipations se reconsolideraient alors spontanément en un système simplement élargi d'interrelations concrètes régies par une structure normative stable (une culture commune), dans lequel la monnaie elle-même pourrait à terme disparaître au profit d'une nouvelle structure complexe d'attributions immédiatement positives : c'est donc le système dans son ensemble qui redeviendrait ainsi une « société de services », couplée à une « société de statuts » dans laquelle tous les rapports interpersonnels de communauté, de mutualité, de réciprocité et de dépendance ont un caractère immédiatement personnalisé, concret et normatif. La condition « culturelle » que Schumpeter met à la réalisation d'un modèle de processus économique circulaire est donc en même temps la condition suffisante de sa disparition en tant que système économique. Et Schumpeter démontre ainsi sans le vouloir l'inconsistance de toute sa conception positive, présociologique et a-ou supra-historique de la réalité économique, qui sous-tend toutes les prétentions objectivistes de son analyse.

Si donc un système, quoique globalement statique, se maintient en tant que système économique, cela ne peut être qu'en raison de la mobilité et du renouvellement permanent des réseaux d'échanges qu'il comporte, ce que l'on peut attribuer – indépendamment de toute modification dans la combinaison des facteurs, bien qu'il n'y ait aucune raison d'exclure ce type de changement – soit aux changements culturels des mœurs de consommation, soit à celui des techniques de production, mais de toute manière à l'indétermination a priori des modèles normatifs auxquels se réfèrent subjectivement les individus. Or une société « dénormativisée » et « désocialisée » au niveau des activités primaires qui sont celles-là mêmes qui entrent dans le champ de l'économique, comme l'est par définition une société d'étrangers – disons désormais une société d'individus, rendus autonomes dans leurs évaluations subjectives des biens – est justement susceptible de favoriser au maximum de tels changements. Par analogie avec le monde physique, une structure normative commune peut être comparée à un organisme dans lequel les molécules, cellules, organes sont liés les uns aux autres par des rapports déterminés et hiérarchisés a priori, alors que la distribution des évaluations individuelles dans un système de marché ressemble plutôt à la répartition des atomes ou des molécules dans un gaz ou dans un liquide, où ils sont sujets à des mouvements et agitations incessants. Et ce sont d'ailleurs les termes de liquidité, de fluidité, ou au contraire de viscosité et de rigidité, que les économistes ont toujours spontanément utilisés pour décrire l'état ou le degré de cette mobilité non seulement des « facteurs » de la production, mais aussi déjà des variables subjectives de l'offre et de la demande des biens finaux, et finalement, des sujets eux-mêmes.

Ainsi, sur tous les différentiels d'évaluation que créent ces changements, les « marchands » peuvent indéfiniment prélever leurs profits, comme « prix » non seulement des « services » qu'ils rendent, mais plus fondamentalement de la connaissance qu'ils ont de ces différences et de leur mouvance. On pourra tout aussi bien nommer alors ces marchands, ces hommes d'affaires, des « entrepreneurs », mais les profits qu'ils réaliseront ainsi sur la base de cette connaissance des incessantes différences d'évaluations qui sont une caractéristique structurelle essentielle d'une structure marchande ne résulteront pas pour autant des innovations productives qu'ils auront ou non créées dans la combinaison des facteurs, bien que de telles innovations ne soient pas exclues. Le profit marchand doit donc être compris comme une dimension inhérente irréductible de l'économie marchande, parce que c'est par sa médiation précisément que les différences entre les évaluations subjectives faites par les « atomes sociaux » autonomisés normativement sont continuellement confrontées pour donner naissance à la valeur, laquelle n'est rien d'autre elle-même que la nouvelle norme objective qui s'établit a posteriori, de manière mouvante, dans le moment, sur le lieu et au niveau de cette mise en équivalence de toutes les évaluations autonomisées. Bien sûr, l'intervention des marchands, sur laquelle repose l'existence même du marché et de son unité, tendra de son côté à faire converger sans cesse ces différentes évaluations subjectives vers le lieu ou vers le niveau d'indifférence où peut s'opérer subjectivement l'échange. Dès lors, la valeur elle-même comprend ce différentiel d'évaluation approprié par les marchands, et par le prélèvement duquel s'opère la mise en équivalence. Et on ne voit dès lors plus l'intérêt qu'il peut y avoir de le distinguer si formellement du profit entrepreneurial. L'un comme l'autre de toute façon découlent de la mobilité, de l'imprévisibilité, et éventuellement de la dynamique qu'introduit dans la société la généralisation de la propriété et de la liberté de contracter.

Ceci est une autre manière de dire que le marché ne peut pas être conçu, sociologiquement, comme la généralisation du troc. Le modèle du troc ne fait que reproduire, au niveau des individus, celui de l'échange de surplus occasionnels générés par la mise en contact empirique de systèmes sociaux régis chacun de leur côté par des structures normatives stables mais incommensurables. Dans ces conditions, le moment d'équivalence réalisé dans un troc en un lieu et à un moment donnés reste lui aussi incommensurable avec tous les autres réalisés en d'autres lieux et d'autres temps, fût-ce entre les mêmes partenaires. Dès lors, la théorie de l'« avantage comparatif réciproque », d'une certaine manière évidente dans le troc, ne peut pas être généralisée au marché. Les « évaluations » subjectives effectuées dans le troc par les partenaires, en tant qu'elles restent solidaires des systèmes normatifs propres à chacun d'eux, restent donc en tant que telles incommensurables par défaut de mise en rapport avec un « tiers neutre » ou « indifférent » en tant que tel relativement aux systèmes normatifs en question. Ce tiers, qui est d'abord dans chaque transaction singulière le marchand, sera la monnaie au niveau de la mise en relations formelle généralisée de toutes les transactions ; mais il s'agit bien sûr de la monnaie comprise dans sa fonction monétaire et non dans sa « valeur » propre (c'est-à-dire relativement à l'estimation normative du métal qui la compose) – distinction que faisait déjà Aristote. Mais cette fonction monétaire de l'argent, qui est de mettre en relation de valeur des transactions dont la comparaison ne correspond à aucun rapport réel d'échange, ne saurait résulter spontanément de l'extension des rapports marchands comme généralisation empirique des rapports de troc. Le marchand comme tel ne peut pas créer lui-même la monnaie dans son statut monétaire. (Il peut créer, à l'intérieur du statut monétaire de la monnaie, de la quantité de monnaie, sous forme de crédit, de mobilisation de créances, toutes choses qui sont elles-mêmes évaluées en monnaie.) La fonction monétaire est une fonction instituée par le pouvoir, qui de ce point de vue est le « pouvoir de battre monnaie », ce qui veut dire d'abord pouvoir de soustraire, au moins en principe, la valeur proprement monétaire de la monnaie, sa valeur « libératoire », à toutes les évaluations subjectives particulières, de telle façon que ces évaluations subjectives puissent justement se refléter en elle, et, à l'intérieur de cette valeur normative que la monnaie possède sous le sceau du pouvoir, prendre alors seulement elles-mêmes une valeur purement positive, celle de leur équivalence objective. Dans la réalité comme dans les mots, c'est là, dans cette discontinuité radicale entre l'horizontalité des échanges et la verticalité du pouvoir qui

crée l'espace universel de l'échange généralisé, que se joue pendant plusieurs siècles le qui pro quo de la naissance de l'économie et de la valeur20. La monnaie n'est donc pas d'abord un « intermédiaire généralisé des échanges » qui circule dans la pure horizontalité des circuits d'échange comme l'huile dans les engrenages. Elle est essentiellement une dimension verticale, politique, de la structure dans laquelle consiste un « marché généralisé », une « économie marchande », et dont elle représente une condition formelle de constitution, mais non une « cause matérielle ».

Évolutivement, l'origine de la monnaie peut certes être rapportée au sumbolon qui scelle un pacte et témoigne efficacement des engagements réciproques pris par les parties, puisqu'il n'est pas seulement investi d'une valeur de preuve, mais d'une puissance propre, à caractère sacré, magique ou religieux. Un pacte, en effet, n'a rien à voir (encore) avec un contrat, puisque c'est la totalité des identités individuelles et collectives des partenaires qui se trouve engagée en lui et comme fusionnée par lui de manière irréversible. Mais si la monnaie peut être ainsi comprise comme un « symbole désacralisé » (Heinsohn, 1984 ; Servet, 1984), c'est que son efficacité dépend désormais de l'engagement du prince puis de l'État, et c'est donc le pouvoir de l'État (dans lequel se concentre et s'unifie la puissance collective) qu'elle symbolise en fin de compte. C'est la puissance de l'État, et sa légitimité, qui sont investies dans l'argent compris dans sa fonction monétaire, comme le montre la capacité de battre monnaie, qui est de nature législative et non seulement juridictionnelle. La valeur formelle de la monnaie, c'est-à-dire la force exécutoire qui lui est conférée vis-à-vis de toute dette proprement économique, et en vertu de laquelle le paiement de l'argent éteint la dette plutôt que de la manifester et de la renforcer, lui vient du pouvoir dont elle porte le sceau. Elle est l'application de ce pouvoir dans le rapport entre débiteur et créancier, en vertu de quoi le débiteur s'acquitte de toute dépendance à l'égard de son créancier, qui inversement perd toute puissance et toute autorité sur lui. Cela signifie très précisément que la transaction réglée par la monnaie – à la différence de la relation d'échange socio-symbolique qui crée un lien – ne laisse subsister entre les parties ni dette, ni obligation, ni rapport d'autorité et de dépendance. C'est que le « pouvoir », en imposant la valeur libératoire de sa monnaie, assume lui-même à l'égard de tout détenteur de cette monnaie la totalité de la dette que pouvait avoir envers lui quiconque s'en est déjà acquitté par elle (il en va donc ici de la même façon que dans la création du droit, où le pouvoir impose « envers et contre tous » son monopole de reconnaissance et de sanctionnement des droits originellement détenus par chacun). Elle est comme un tribunal invisible, un véritable acte du pouvoir dont elle porte la marque, et cette marque seule en elle est vraiment efficace, qu'elle soit frappée sur l'or et l'argent ou imprimée sur du papier. C'est la commune dépendance de tous vis-à-vis du pouvoir qui affranchit chaque personne de sa dépendance vis-à-vis d'une autre dans l'échange proprement économique parvenu à maturité dans une économie monétarisée.

Le troc n'engendre donc pas la valeur au sens économique, et ceci quelle que soit l'ampleur qu'il peut prendre dans la mise en relation de systèmes d'actions normatifs, collectifs ou individuels, qui par hypothèse restent autonomes. Ou bien son extension tend à réaliser l'intégration des systèmes normatifs en question dans un même système – et les opérations de troc disparaissent en tant que telles puisqu'elles redeviennent des actes de partage ou d'attribution régis par le système normatif commun – ou bien alors le système de troc disparaît en se transformant en système marchand, quelle que soit la nature du médiateur des échanges qui vient assumer la fonction de commune mesure de la valeur. Mais il ne peut pas le faire par simple extension empirique : la reconnaissance de la valeur sous son nouveau mode proprement marchand et économique est un acte politique, elle est une institution : plus que cela, elle correspond à l'institution d'un nouveau type de société. Pour parler en termes schumpétériens, le « système économique », en sa dimension politique-idéologique, et plus généralement normative, positive, est la condition d'existence des phénomènes économiques, et donc la présupposition de leur analyse. Et cette présupposition, de par son caractère précisément politique, elle-même résulte, a résulté d'un choix. (Il en va de ce choix comme de tous les autres choix de société : ils sont toujours plus ou moins réflexifs et réfléchis dans la médiation des subjectivités individuelles qui y participent, et tout particulièrement dans la médiation

de cette subjectivité éminente qui est celle du pouvoir dès lors qu'il est constitué de manière distincte dans la société, et qu'une légitimité lui est reconnue également de manière distinctive relativement au consentement purement culturel donné à des normes communes.)

Encore une fois, le seul critère dont il faille tenir compte ici est celui de l'autonomie des évaluations opérées par les partenaires de l'échange. Négativement, et relativement à la généralisation sociétale de cette autonomie, le critère est donc celui de la dissolution des structures normatives communes qui régissent a priori les actes de ces partenaires et qui intègrent a priori leurs évaluations dans une culture commune à caractère synthétique. Et il va de soi alors que les « évaluations culturelles » en question ne sauraient être comprises comme des « estimations de la valeur » (au sens « économique »), puisqu'elles ne sont que des jugements portés sur la « convenance » des actes accomplis par les membres de la société et sur la « normalité » des divers « usages » qu'ils font des choses. Cette condition pré-économique de la société correspond donc directement au concept aristotélicien de la justice distributive, tandis que la « justice commutative », qui est fondée sur l'égalité de la valeur ou des attributions réciproques dans l'échange, implique toujours encore, quant à elle, l'idée normative que les rapports d'échange qu'elle régit ne sauraient être généralisés à l'ensemble de la société et des rapports sociaux, et comporte donc le refus normatif et politique d'une mobilisation de toutes les valeurs à travers la dynamique autonomisée du marché. En effet, le concept de justice commutative met encore en présence des « biens » dont la valeur est pensée comme immanente, c'est-à-dire comme déterminée normativement (traditionnellement) a priori dans la communauté, et c'est justement ce que Schumpeter lui reproche, comme à toute « théorie » substantielle de la valeur, comme s'il ne s'agissait que d'une théorie ou d'une conception, et non d'abord d'une forme déterminée de la réalité. Mais c'est aussi pourquoi Aristote peut, sans renoncer pour autant à son concept de justice commutative ou sans entrer en contradiction avec lui, adopter une attitude éthique négative envers l'extension de la logique « chrématistique » aux rapports sociaux entre citoyens, et limiter le champ de son développement légitime aux activités du commerce avec l'« étranger », elles-mêmes réservées – normalement – à des étrangers ou à des métèques. Et pour ne pas citer seulement Aristote à ce sujet, je rappelle encore, avec Louis Gernet (1955), que c'est justement dans ce champ du commerce maritime avec l'étranger, en principe réservé aux étrangers, qu'Athènes a développé ses premières institutions de droit commercial, alors que les rapports « économiques » entre citoyens restaient régis par des principes et des actions de type « pénal » (restitutives ou compensatoires), analogues à celles qui régissaient les dommages causés aux personnes et aux biens, ce qui manifestait clairement que les « échanges » de « biens » mettaient toujours encore en jeu des normes attributives et distributives à valeur éthique et politique. Mais on pourrait multiplier de telles références, puisqu'il en va de même par exemple dans le code d'Hammourabi, ou encore dans le Kula mélanésien (Malinowski, 1989), ou dans les systèmes d'échanges matrimoniaux étudiés par Lévi-Strauss (1949).

Le point ainsi gagné sur Schumpeter n'a peut-être pas une importance fondamentale du point de vue interne de la théorie économique, mais il est loin d'être indifférent s'agissant du statut qui est conféré, sociologiquement et ontologiquement, à la réalité économique en tant que telle et à la discipline qui prétend en faire une étude purement positive. Or ce sont là justement des questions qui ont acquis, normativement et politiquement, une importance fondamentale dans le monde contemporain, où l'« analyse économique » ne décrit plus, loin s'en faut, le mode opératoire effectif des régulations sociales dominantes dans la société, et où la référence faite à la « logique économique » ne sert plus, pour l'essentiel, qu'à fournir encore une couverture idéologique universaliste, individualiste et « moderniste » (dans laquelle se trouvent toujours encore invoquées les valeurs transcendantalisées de la liberté individuelle, de la raison, de l'universalisme formel et du progrès), à la mise en place d'une nouvelle réalité sociétale organisationnelle et technocratique purement opérationnelle et pragmatique. Et le système économique qui l'accompagne possède lui aussi une nature nouvelle, celle du système financier globalisé dont le caractère global est assuré par

la généralisation de la spéculation boursière sur l'ensemble des titres de propriété dont la valeur devient dès lors virtuelle.

VI. LA TRANSGRESSION DU CAPITALISME, DU SOCIALISME ET DE LA DÉMOCRATIE DANS LES SOCIÉTÉS ORGANISATIONNELLES ET TECHNOCRATIQUES POSTMODERNES

Dans la Théorie de l'évolution économique, Schumpeter a établi, avec une certaine sobriété, le fondement théorique de la fonction économique de l'entrepreneur : en étant exclusivement orienté vers le profit individuel, lui seul engendre la plus-value qui est à la source de tout profit structurel et de toute accumulation du capital ; en réalisant de nouvelles combinaisons productives il permet que la technique soit mise systématiquement au service de l'accroissement de la productivité, et il ouvre en même temps pour la production ainsi accrue de nouveaux marchés. Bref, il est le moteur de la dynamique économique qui, de cycle en cycle et à travers le procès de la destruction créatrice, caractérise la société capitaliste comme société entièrement orientée de manière impersonnelle et quasi automatique vers le progrès entendu comme le développement de la satisfaction des besoins. Certes, l'image apologétique du « chevalier des temps modernes » est déjà présente, mais elle est encore tenue en bride par la logique propre de l'argumentation conceptuelle, comme cela sied d'ailleurs à la description et à l'analyse d'une réalité institutionnelle qui paraît dotée d'une évidence factuelle et rationnelle toute naturelle au moment où sa logique cumulative semble pour beaucoup s'être imposée de manière exclusive et définitive au plan sociétal et historique. Et si déjà la pointe de la stratégie argumentative est tournée contre Marx et sa théorie critique de la valeur-travail, de l'exploitation et de la crise finale du capitalisme, il peut paraître, dans les deux premières décennies du siècle, qu'il s'agit dans ce courant de pensée et dans ce mouvement social beaucoup plus d'une erreur théorique dogmatiquement suivie par des démagogues ainsi que d'une illusion des masses peu éclairées, que d'une menace imminente de bouleversement effectif des structures de la société.

Tout autre est la situation dans laquelle le monde occidental s'installe après la Première Guerre mondiale à la suite de la révolution bolchevique et de la prise de pouvoir des communistes léninistes en Russie. Deux mondes réels semblent désormais s'affronter, et dans le discours schumpétérien, la figure de style qui servait d'emblème au premier va devenir la figure de proue d'un navire de guerre. Mais le cuirassé prend l'eau, et la poudre dont il se sert pour tirer sur l'adversaire est mouillée : Schumpeter part au combat en pensant que c'est finalement l'adversaire qui va gagner la guerre, mais pour des raisons qui n'ont alors plus rien à voir avec la logique rationnelle de l'économie, mais qui tiennent justement à ces facteurs externes, subjectifs et irrationnels que sont les idéologies sociales et politiques, manipulées de surcroît par des intellectuels arrivistes ou irresponsables. Comme tout positiviste, Schumpeter est un moraliste qui tient en réserve dans sa « théorie », à l'encontre des faits qui la contredisent, le concept d'idéologie, l'idéologie pouvant toujours être personnifiée soit dans les adversaires intellectuels de cette théorie, soit dans tous ceux qui refusent de se soumettre à la réalité dont elle fait la promotion en prétendant seulement la décrire. Aussi ne sait-on pas trop s'il cherche à stimuler les dernières énergies mobilisables pour la défense du capitalisme ou s'il ne se résigne pas plutôt à en rédiger, sous forme d'épitaphe, le panégyrique devant l'histoire.

Toutefois, il ne suffit pas de constater maintenant, alors que nous avons assisté, quarante ou cinquante ans plus tard, à la débâcle du socialisme collectiviste et à l'apparent triomphe du capitalisme, qu'il s'était trompé dans ses craintes et ses prédictions : il faut voir aussi qu'il s'était déjà profondément mépris sur les caractères essentiels de sa propre époque. Les adversaires qu'il y mettait en scène n'étaient déjà plus que des abstractions, de simples déductions tirées des principes de légitimation de la modernité individualiste, capitaliste et démocratique. Certes, il existait bien – jusqu'à très récemment – d'une part l'institution publiquement garantie de la propriété privée et la liberté légale du marché, d'autre part la propriété collective ou plutôt étatique et la régulation

administrative orientée par le plan ; à la figure de l'entrepreneur qui restait prééminente d'un côté correspondait bien aussi d'une certaine manière, celle du commissaire de l'autre. Et l'on sait que Schumpeter allait même jusqu'à reconnaître que le développement de l'intervention systématique de la science et des techniques de programmation et de planification dans la production de masse pouvait à long terme conférer à une gestion centralisée de l'économie un avantage d'efficacité sur l'anarchie créatrice des entrepreneurs dans la production du développement. Mais par-delà de tels constats, Schumpeter perçoit et conçoit mal, tout comme les marxistes orthodoxes d'ailleurs, les transformations les plus déterminantes qui sont en train d'affecter le fond structurel de l'organisation sociale, économique et politique. L'opposition manichéenne du capitalisme libéral et du communisme autoritaire ou totalitaire qu'il projette sur la réalité (et bien d'autres continueront à le faire après lui jusqu'à maintenant) l'empêche de saisir, à l'instar de nombreux auteurs de la même époque, la portée structurelle et conceptuelle du développement des organisations comme mode nouveau de régulation des rapports sociaux sur tous les plans de la vie économique, politique, sociale et culturelle (voir plus bas)21. Peut-être Schumpeter est-il plus perspicace lorsqu'il comprend déjà le pouvoir de manière purement opérationnelle comme un rapport entre dirigeants et dirigés dont l'enjeu est la capacité de décision – mais c'est alors, en contradiction avec le libéralisme qu'il affiche par ailleurs, dans le plus complet mépris, de tendance « nihiliste », de toute la réflexion occidentale sur la nature du politique et de la souveraineté ainsi que sur la question de la légitimité démocratique du pouvoir. (Ici aussi, Schumpeter n'est guère original puisqu'il s'inscrit avec bien d'autres « libéraux » dans la tradition élitiste et autoritaire de Mosca, Pareto, Michels, etc.) En effet, il ne conçoit déjà plus la démocratie libérale qu'à l'image du marché, et plus précisément comme un marché de l'influence où le politicien professionnel n'est que la transposition de la figure de l'entrepreneur dans le champ politique. Cet entrepreneur qui ne possède pas lui-même de « capital-autorité » lui permettant de décider doit l'emprunter sur le marché des votes, moyennant retour aux créanciers de quelques dividendes sur les profits décisionnels. Le modèle n'est guère original puisque c'est celui-là même qui a été développé par toute la sociologie politique américaine depuis Dahl, Caplow, etc. jusqu'à Easton, Lipset, et à laquelle Parsons lui-même avait donné sa sanction théorique. (On devrait ajouter : et Weber par anticipation, puisque toute cette conception du politique va s'appuyer sur la définition opérationnelle que Weber donne du pouvoir comme la « chance, ou la probabilité, de voir un ordre obéi », dans laquelle, nonobstant la référence que l'auteur fait par ailleurs à la légitimité reconnue au détenteur du pouvoir et qui représente le principal facteur objectif déterminant cette chance, le pouvoir ne se différencie déjà plus de l'influence.) Mais justement, cette image de la politique comme marché et du politicien comme entrepreneur, en même temps qu'elle sape idéologiquement le fondement transcendantal du mode démocratique de constitution du pouvoir et de la loi22 (et ainsi, indirectement, celui de toute la réalité économique elle-même), ignore elle aussi, empiriquement, toute la mutation organisationnelle et corporative de la société, et la permutation structurelle « systémique » du pouvoir et de ses finalités qui s'y accomplit. Cette réalité émergente n'est d'ailleurs pas perdue pour la « science » : elle devient entre-temps l'objet d'une nouvelle discipline, la sociologie des organisations, qui va elle-même se fondre progressivement dans les théories de l'information et de la communication23. Mais qu'en est-il alors de l'institution qui sert de modèle en même temps descriptif, interprétatif et normatif de toute cette analyse, c'est-à-dire du marché lui-même ?

Certes, l'économie globale du monde contemporain est formellement une économie de marché, comme l'est plus encore l'économie mondiale qui dépend de la première sans subir nombre de « contraintes » et « limitations » politiques, législatives et éthiques qui ont été imposées aux économies nationales depuis ce moment symbolique que représente « Speenhamland », du moins pour K. Polanyi (1983). On peut rattacher ces limitations ou cet encadrement législatif et réglementaire d'une part à la permanence d'un sentiment sociétal de solidarité communautaire d'origine traditionnelle (qu'on retrouve par exemple dans le principe de la Fraternité que la Révolution française s'est sentie obligée d'ajouter à ceux de la Liberté et de l'Égalité des individus, puisque évidemment, il ne s'en déduit pas), et surtout d'autre part aux conséquences politiques de la

mobilisation sociale-démocratique à caractère réformiste, dans laquelle s'inscrit aussi, au moins en partie, le keynésianisme, cet autre adversaire que s'est donné Schumpeter à côté du marxisme et du socialisme, mais auquel il s'en prend de manière beaucoup moins directe, explicite et catégorique24.

Schématiquement, la société capitaliste s'est détournée du modèle qu'en donne Schumpeter pour se convertir, non en une société socialiste ainsi qu'il le prévoyait, mais en un nouveau système organisationnel, et elle l'a fait en suivant un double chemin dont les deux embranchements complémentaires pouvaient à l'origine être définis comme respectivement politique et économique ; mais ils ont fini à travers leurs incessantes interactions par converger vers l'indifférenciation virtuelle de ces deux dimensions spécifiquement modernes de la pratique sociale et sociétale. Il est d'ailleurs aisé de donner des noms à chacun de ces procès de transformation pris séparément, puisque le premier peut être subsumé sous la notion du réformisme social-démocratique, et qu'au cœur du second se place la mutation corporative de l'entreprise capitaliste25, laquelle ne se laisse absolument pas réduire, ni économiquement ni sociologiquement, au concept quantitatif de la « concentration du capital », pas plus qu'aux notions du monopole et de l'oligopole propres à la théorie économique.

Il y a déjà longtemps que, dans La grande transformation, Karl Polanyi (1983) a montré le caractère mythique que possède le concept (et l'idéal) d'une économie libérale qui aurait pour seul fondement institutionnel la propriété privée et le contrat, et qui dès lors laisserait les « lois du marché », qui résultent elles-mêmes du libre jeu des pratiques autonomes soumises à ces deux seules institutions, régir la totalité des rapports économiques, dans le plein respect de la sacro-sainte maxime du « laissez faire, laissez aller » que le même libéralisme a toujours pédagogiquement adressée à l'État et à toute forme de puissance publique (politique, culturelle, sociale ou religieuse) sous la forme et avec l'autorité d'une injonction de la raison.

Force est de constater d'abord, comme l'ont dans un certain sens très bien compris les néolibéraux les plus extrémistes au plan théorique sinon politique (les théoriciens du « choix rationnel » par exemple), que les limites entre les pratiques et rapports sociaux « économiques » et toutes les autres formes de pratiques sociales sont, du point de vue même de l'économie, entièrement arbitraires, en ce sens qu'elles dépendent toujours de la culture, de l'éthique et de la politique. Rien n'empêche, « en soi » ou « formellement », que tout soit « économisé », sauf certaines idées que les hommes et la société se font d'eux-mêmes, sauf certaines « valeurs ultimes » ou « irréductibles » qu'ils attachent à certains objets, à certains rapports et à certaines actions. Certes, dans la théorie économique, tout peut être formellement « économisé », comme l'ont fait les théoriciens du choix rationnel et comme cela a été abstraitement universalisé par les postulats épistémologiques du « cognitivisme » (pour lequel la connaissance se réduit au calcul des conséquences instrumentales et opérationnelles). Tout l'a même déjà été dans la réalité en certaines circonstances particulières, même les enfants, même les rapports amoureux, même les rapports de guerre et de paix entre les États, même l'art, la culture et l'éducation, même la vie et la mort. Mais la réalité sociale ne peut pas l'être dans son ensemble et en même temps, car cela signifierait la fin de sa capacité de reproduction en tant que réalité précisément sociale et symbolique. Je ne rappelle ceci que pour dire que la seule vraie question est ici la question préalable de savoir ce qui doit l'être et ce qui ne le doit pas, question qui par définition ne peut plus être décidée économiquement. Et on retrouve donc ici, encore une fois, à titre de choix préalable, normatif et expressif, éthique et politique, le problème fondamental de l'économique, qui avait déjà été posé par les Grecs même s'ils étaient presque nuls en économie selon le professeur Schumpeter, et ce problème est celui du rapport entre l'oikonomia et la chrématistique (et il faudrait ajouter ici la praxis, dans son sens politique et expressif) telles qu'ils entendaient ces termes, problème qui touche autant à la nature respective de ces sphères d'action et de connaissance qu'à la ligne de partage empirique qu'il convient de tracer entre elles dans la société quant aux domaines respectifs d'application légitime des principes divergents qui les régissent chacune, advenant que la société se pose elle-même la question de savoir ce qu'elle doit être pour être une « bonne société ».

Et aucun économiste classique n'aurait nié que son discours visait d'abord la détermination rationnelle des conditions d'une bonne société, voire même souvent, de manière alors toujours un peu utopiste, de la meilleure société possible (cf. Rosanvallon, 1979).

Je n'insisterai pas sur cet aspect de la nécessaire délimitation a priori du champ de l'économique, qui est un préalable à toute détermination concrète-pratique des faits et relations ayant et pouvant avoir un caractère économique dans la société. Je ne voulais que l'évoquer ici pour situer la portée de l'argumentation subséquente. Limitons-nous donc maintenant à l'examen du seul domaine qui, à la suite de l'évolution culturelle et légale qui s'est produite en Occident, y a été depuis longtemps reconnu comme ressortant légitimement de la chrématistique, et dans lequel par conséquent les biens, les actions et les relations pouvaient être laissés au libre jeu de la propriété et du contrat privés, et donc de l'autonomie individuelle. Or c'est précisément à l'intérieur même de ce champ éminemment « économique » selon le sens commun moderne que Karl Polanyi peut désigner trois types de biens et trois domaines d'action, la terre, le travail et la monnaie, où les lois de l'économie ne sauraient jouer librement sans que cela ne conduise à plus ou moins brève échéance à la destruction des objets en question, et par là à une autodestruction de la société elle-même avec son économie. Et l'on pourrait aisément allonger cette liste de biens nécessairement « protégés » (d'une manière ou d'une autre) en y ajoutant, par exemple, l'art et la culture, la guerre et la paix, les droits personnels (que l'on qualifie justement d'inaliénables), etc. Or ce n'est pas une question d'économie mais de civilisation que de savoir où s'arrête cette liste et quelles sont les modalités de cette protection et, dans la mesure où l'économie a déjà profondément pénétré dans tous ces champs, il nous faut donc constater que le domaine de l'économique, aussi bien dans ses limites extérieures que dans sa structure interne, possède un caractère profondément problématique et est presque partout chargé d'ambiguïtés.

Dans les trois domaines précités du travail, de la terre et de la monnaie, l'application pure et simple des principes de la propriété et du contrat privés aurait selon Polanyi depuis longtemps abouti à la destruction physique ou fonctionnelle des réalités concernées, et le principe de la liberté n'a pu y jouer effectivement que pendant le très bref intervalle qui a séparé, en Angleterre, le quasi triomphe politique des idées et revendications libérales à l'encontre des complexes régulations féodales, et la réintroduction de nouvelles limitations qui résultaient, elles, de la mobilisation sociale et politique à l'encontre des effets de cette libéralisation même. On sait que dans le domaine du travail, les premières réglementations limitatives ont concerné le travail des femmes et des enfants, puis la durée quotidienne et hebdomadaire du travail, le salaire minimum, le droit de coalition, et tout ce que nous connaissons aujourd'hui en fait de droit du travail a suivi. Or toute disposition du droit du travail soustrait sous un aspect ou sous un autre le travail à l'économie, et elles sont toutes formellement antinomiques avec les lois pures et simples de l'économie. Et on sait assez, par les « enquêtes ouvrières » du XIXe siècle, et par des recherches plus récentes sur le « génocide intérieur » qui a accompagné les enclosures et la constitution forcée du travail libre (redécouvrant dans le champ de la science ce que toute une littérature avait déjà su, dit et décrit), vers quoi conduisait et a conduit effectivement pendant longtemps, en Angleterre et ailleurs26, le développement de la « liberté du travail », pour devoir ici donner raison à Polanyi qui n'a fait que donner forme conceptuelle à une évidence. Personne ne conteste plus les faits, mais beaucoup parlent à nouveau comme si le remède était venu spontanément depuis l'intérieur même du déploiement de la logique économique, alors qu'il a été entièrement imposé contre elle. Pour ce qui est de la terre, sa libération a transformé les deux tiers de l'Écosse en semi-désert. Et pour finir avec la monnaie, il est plus évident maintenant que jamais que sa « valeur libératoire » et sa fonction régulatrice ont dû être protégées par une multitude d'institutions monétaires qui l'ont arrachée au libre jeu des lois de l'offre et de la demande, lesquelles prennent ici tout particulièrement la forme de la spéculation.

Certes il existe un marché du travail, un marché immobilier et un marché monétaire. Mais ce ne sont pas les lois de ces marchés qui déterminent la substance et la structure de la valeur de ces biens, ce

sont des lois, des interventions et des mesures politiques de toute espèce, de telle sorte que le marché ne régularise plus que des fluctuations marginales de « valeurs », et les grandeurs effectives de ces valeurs (pour parler de manière formelle) ne sont pas les résultantes de telles fluctuations marginales, elles en représentent les présupposés fixés par ailleurs, normativement, selon des « jeux » et « enjeux » sociopolitiques qui ne sont pas économiques au sens des lois inhérentes à l'économie.

Il me paraît inutile d'insister davantage sur de telles évidences factuelles, mais il reste à en dégager le sens et la portée historique. Car, on va le voir maintenant, la forme même de ces interventions, limitatives d'abord, puis directement et positivement régulatives, est essentielle à la compréhension de la nature du capitalisme organisé et de son rapport avec les « lois objectives et impersonnelles de l'économie27 ».

Les interventions auxquelles je viens de faire allusion, notamment dans le domaine du travail, étaient des interventions législatives, de forme universaliste même lorsqu'elles se donnaient des objets ou des objectifs de plus en plus spécifiques et particuliers. Elles étaient le fait de l'État agissant dans le cadre de sa fonction législative et réglementaire, c'est-à-dire dans le cadre de son imperium. Dans ce sens, elles restaient encore formellement extérieures au domaine des relations proprement économiques dont elles venaient limiter l'autonomie en fixant un certain nombre de leurs conditions sans en transformer directement la logique propre. Les domaines de telles interventions législatives de l'État, inspirées par des motifs sociaux, politiques (nationaux, militaires, démographiques, par exemple), culturels ou religieux (jours fériés, « moralité », etc.), ou même strictement économiques (l'équilibre, la croissance et la stabilité cyclique, considérés du point de vue de leur impact sur la vie d'une communauté nationale), ont été innombrables comme on sait, mais leur forme institutionnelle restait à l'origine conforme aux principes qui régissaient le droit public classique, et assuraient sa claire différenciation d'avec le droit privé, dont le domaine en ce sens formel était respecté. L'exemple type de toutes ces interventions législatives est celui du droit du travail, mais on peut citer ici aussi à titre d'exemples toute la législation sur les eaux, la protection des sols, les procédures d'expropriation pour fins d'intérêt public, la sécurité publique ou celle du public, ou encore les lois portant création d'une institution nationale d'émission, etc. Il suffit de comparer le volume du Code Napoléon avec celui de la législation de n'importe quel État contemporain, ou encore de suivre au fil des ans l'activité d'une quelconque assemblée législative, pour apprécier l'importance qu'a prise ce type d'intervention : le champ de l'activité économique est maintenant quadrillé de manière très serrée par de telles dispositions législatives et réglementaires, au point qu'il est devenu bien difficile de distinguer encore dans le tissu économique ce qui est trame et ce qui est fil. Comme les libéraux ont toujours eu en horreur ces déploiements législatifs, et qu'une bonne partie d'entre eux sont effectivement dus aux pressions des mouvements sociaux et des partis réformistes, je me permettrai d'en résumer sommairement le sens historique dominant en les rapportant au réformisme social-démocratique28, mais non sans souligner alors que ce qu'il s'agissait de réformer ici, ce n'était plus la tradition, mais précisément la modernité comprise dans son sens économique le plus strict. D'ailleurs les marxistes, qui en comprenaient parfaitement l'enjeu, ont toujours affirmé que de telles réformes étaient illusoires, mais à ce niveau déjà, la réalité maintenant parle massivement contre eux. Mais si, comme on le proclame maintenant, le marxisme a été vaincu dans le cours de l'histoire contemporaine, ce n'est pas de toute évidence par le capitalisme libéral suivant ses propres lois qu'il le fut, mais par le réformisme social-démocrate.

Récapitulons : lorsqu'on examine de manière critique (sociologique) les conditions de la genèse historique de l'économie entendue comme une instance ou un système social autonomisé (c'est-à-dire comme une « chrématistique » et non comme une « oikonomia »), on constate que c'est d'abord dans le cadre institutionnel de la reconnaissance juridique de la propriété privée qu'elle a été créée et qu'elle s'est déployée. Cette reconnaissance institutionnelle29 de la propriété privée possédait d'abord un caractère négatif, puisqu'elle signifiait l'« affranchissement » de l'action à l'égard de l'ensemble des normes sociales concrètes auxquelles la possession traditionnelle était

soumise, tant dans la maîtrise effective des choses et des biens que dans leur production et leur échange, ainsi que dans tous les rapports sociaux de service, d'autorité et de dépendance qui étaient noués autour d'elle et médiatisés par elle. Dans ce champ ainsi libéré, c'est le calcul purement subjectif de l'intérêt (individuel et abstrait) qui représentait désormais la norme exclusive du comportement, et cette abstraction même créait la condition du caractère impersonnel de l'agrégation statistique des conséquences de tels choix « atomistiques » engendrés par le principe de l'intérêt ; et c'est cela, et cela seulement, qui pouvait fonder l'objectivité commune des « lois économiques » et conférer à leur connaissance une valeur positive et prédictive – ou du moins justifier une telle prétention.

Mais la généralisation de la propriété comme forme universelle de la production et de l'échange social qu'à opérée le développement du capitalisme industriel et la généralisation du salariat, a suscité, en réaction, une exigence sociopolitique nouvelle visant au maintien ou au rétablissement d'une forme ou d'une autre de solidarité sociale, ou comme on dit maintenant, à sauver le lien social. Pour certains, il s'agissait d'abolir la propriété non pour revenir aux formes anciennes et indéfiniment diversifiées de la possession, mais pour en transférer l'exercice des sujets individuels au sujet collectif, en invoquant le fait que la production industrielle possédait déjà elle-même un caractère essentiellement collectif, tant par l'ouverture des « besoins » qu'elle suscitait que par la nature également collective des ressources naturelles et sociales (et tout particulièrement des techniques) qu'elle mettait en œuvre de manière désormais systématique et principiellement dynamique. Pour d'autres, il ne s'agissait pas d'abolir la propriété en son caractère privé et donc individuel puisque c'est de ce caractère que résultait la dynamique nouvelle qui animait l'industrie et faisait de celle-ci le moteur du « progrès social », c'est seulement la liberté qu'elle comportait en son principe qui devait être limitée de l'extérieur, de manière politique (législative, réglementaire et judiciaire) pour rester compatible avec le maintien d'une solidarité collective structurelle (qui dans l'Ancien Régime avait été assurée d'une autre manière) et surtout avec la pérennité de la société elle-même dont le procès de reproduction était désormais dynamisé de l'intérieur. C'est de cet encadrement politique et législatif de l'économie, qui conduisait vers ce qu'on a appelé l'État providence dans le cadre d'une théorisation keynésienne30, que j'ai parlé tout à l'heure. Mais la transformation de l'économie et de la société capitalistes s'est effectuée également selon une autre voie, dans laquelle ce sont les concepts (et les réalités !) même de la propriété, de l'entreprise, du travail et du marché qui ont subi une mutation que l'on peut qualifier cette fois-ci de substantielle ou d'essentielle. C'est cette mutation « interne » (puisqu'elle s'est produite dans le champ même de la « société civile » sous la forme d'une « révolution managériale et organisationnelle » et qu'elle ne fut sanctionnée qu'après coup par les pouvoirs judiciaires et politiques) que je vais examiner maintenant, en la désignant comme voie américaine de transition de la modernité à la postmodernité, par contraste avec la voie européenne social-démocratique qui vient d'être évoquée et qui possédait un caractère essentiellement politique.

Ce qui s'est produit, depuis un peu plus d'une centaine d'années, et d'abord aux États-Unis, c'est l'extension progressive de la personnalité juridique aux « entreprises corporatives », et la substitution de ces organismes corporatifs aux individus en tant que principaux acteurs de la vie économique. A. A. Berle (1968) a fait une analyse pénétrante de la dimension juridico-politique de ce processus dans la préface qu'il a rédigée en 1968 pour la seconde édition du célèbre ouvrage qu'il avait écrit en 1939 avec G. C. Means, The Modern Corporation and Private Property31.

Pour comprendre la portée de cette évolution « corporative » du capitalisme, il faut rappeler que l'attribution de la personnalité juridique (et donc aussi de la capacité d'exercer le droit de propriété) à des personnes morales avait été limitée depuis le droit romain aux personnes de droit public, c'est-à-dire à l'État souverain et aux diverses collectivités de droit public qui en dépendaient selon un principe de délégation de la publica potestas. Le pragmatisme juridique romain avait cependant déjà admis une exception dans le domaine du droit civil en reconnaissant temporairement la personnalité

juridique à la succession d'une personne décédée, son patrimoine étant considéré comme une « personne morale » ayant une vie propre jusqu'au moment de la dévolution effective des biens aux héritiers. En s'appuyant sur cette disposition du droit romain, le Moyen Âge a étendu le concept de personne morale au vaste domaine des « fondations » aussi bien ecclésiastiques que laïques, en autant que ces dernières poursuivent un but idéal (ce dernier pouvant consister simplement dans l'exécution de la volonté du testateur, qui acquérait ainsi une existence juridique par-delà la mort du sujet physique). Ce qui s'est passé aux États-Unis, c'est que cette reconnaissance s'est élargie à des entités, les corporations, dont les intérêts, quoique purement privés, devenaient progressivement distincts de ceux de leurs membres et acquéraient une autonomie relativement au droit commun régissant les mandats et les contrats d'association. Berle et Means montrent comment ce transfert de la personnalité morale du domaine du droit public à celui du droit privé dans le cadre de la reconnaissance juridique de corporations telles que les sociétés anonymes et les sociétés « à charte » ou « incorporées32 », a soulevé de fortes résistances, et combien sont instructives les raisons que les juges américains ont invoquées d'abord pour motiver leur réticence, puis finalement pour justifier leur assentiment. Car le fait d'accorder la personnalité juridique à des corporations de droit privé était non seulement contraire à l'idée éthique et existentielle que toute accumulation privée de richesse et de puissance trouve sa limite naturelle dans la mort de l'individu, mais encore à toute la conception « transcendantale » de la personne humaine et de sa liberté qui avait animé le procès de formation du droit civil et du droit commercial modernes, fondés essentiellement sur l'expression contractuelle de la volonté individuelle. Cette reconnaissance allait bouleverser les fondements philosophiques, éthiques et juridiques de la dynamique législative et juridictionnelle de la modernité, et ouvrir tout grand le chemin de la postmodernité.

La reconnaissance judiciaire (plutôt que législative) de la corporation comme sujet de droit va préluder à une reconnaissance beaucoup plus générale des « organisations » de toutes sortes qui, à l'instar des anciennes « fondations », se situent d'emblée à la frontière du droit public et du droit privé33. Cette reconnaissance jurisprudentielle a suivi de manière assez pragmatique une évolution de la réalité socioéconomique impliquant en même temps le statut de l'entreprise et de l'entrepreneur, celui de la propriété capitaliste et celui du travail. Ce sont les résultats de cette évolution qui ont été théorisés par James Burnham dans L'ère des organisateurs (1947), et c'est à un rappel synthétique de cette transformation ou plutôt mutation structurelle que je vais m'arrêter maintenant brièvement. Mais je souligne déjà que tout le procès de développement qui va être résumé ici représente un modèle parallèle et alternatif à celui que Schumpeter avait défendu dans son analyse ou son apologie du capitalisme entrepreneurial ; la différence essentielle entre les deux tient au fait que cette activité d'« organisation » qu'il plaçait au cœur de la dynamique du capitalisme moderne n'a pas effectivement été accomplie par l'entrepreneur individuel34 (le « capitaine d'industrie », dans lequel Schumpeter voit le « chevalier des temps modernes »), mais par une instance collective opérant essentiellement de manière technique et impersonnelle. Du même coup, le concept même d'organisation va changer de sens, puisqu'il ne désignera plus en premier lieu une capacité et une activité subjective particulière, ni même une structure formelle de commandement (comme dans l'organisation militaire, qui avait servi de modèle à l'exercice de l'autorité patronale dans les entreprises industrielles), mais une nouvelle forme d'entité collective substantielle, contrastant sur tous les plans avec la forme moderne de l'institution ou avec la forme traditionnelle de la fondation.

Pour saisir la portée de cette transformation, il faut revenir sur la nature particulière des rapports sociaux qui ont caractérisé l'entreprise industrielle, et qui sont noués autour des rapports entre « le capital » et le « travail » entendus de manière tout à fait concrète, comme rapports entre le patron et les ouvriers. Dans la sphère où le travail est soumis à la puissance privée du capitaliste en étant devenu (comme force de travail) sa propriété, c'est, après la révolution industrielle, encore pour longtemps (je dirais durant tout le XIXe siècle, pour parler « en gros ») à un rapport personnel de commandement (dominium) qu'il va se trouver soumis, du moins du point de vue de la société qui, à

travers l'institution de la propriété, reconnaît au sujet un droit de libre disposition sur les « biens », et met la puissance publique au service de son sanctionnement. L'organisation de l'entreprise productive n'est alors qu'une forme rationalisée du pouvoir de libre disposition qui implique le commandement, et s'il y a là un paradoxe du point de vue de la « liberté » reconnue au travailleur, celui-ci tient au fait qu'il puisse vendre sa « force de travail », qu'il puisse juridiquement l'aliéner comme une chose dont il se départit volontairement, alors même que toute sa vie subjective (ou l'essentiel de celle-ci) reste attachée à cette chose qu'il a vendue. Le travailleur s'est donc vendu et aliéné lui-même, il ne s'appartient plus comme personne, ce que ne reconnaît pas le droit moderne mais que Hegel avait déjà parfaitement saisi, bien avant Marx (qui se référera d'ailleurs explicitement à Hegel dans les Manuscrits de 1844, Économie politique & Philosophie, 1968). C'est alors ce rapport d'autorité directe, de libre disposition, qui préside à la conversion de la force de travail en travail productif, et qui forme donc le cœur même de l'existence du travail, autant comme réalité existentielle pour l'ouvrier que comme réalité sociale. Tel est le contenu effectif du concept moderne de travail. Avant la création de ce type de rapport, il n'y avait en effet pas le « travail », mais comme je l'ai déjà relevé plus haut, l'ouvrage, le labeur et la peine, de multiples formes de services, toutes sortes de charges, fonctions et offices représentant autant d'espèces, qualitativement distinctes, d'occupations auxquelles étaient attachés des statuts, obligations et privilèges toujours spécifiques35 ; mais il n'existait pas de travail au sens en même temps concret, formel et universaliste du concept, un sens unifié dont la consistance sociale et conceptuelle découle entièrement de la séparation capitaliste de la force de travail et du travail productif et de la mise en équivalence de tous les « travaux » qui s'effectue dans la réalisation de cette fin unique qu'est la « production de la valeur », et ceci sous une seule et même autorité, l'autorité universelle et abstraite de la propriété36. La confusion conceptuelle entre le concept moderne de travail (qui implique de manière essentielle cette hétéronomie) et les formes anciennes d'ouvrage et de services vient peut-être de ce que le travail – auquel les ouvriers refusèrent longtemps de s'identifier en tant que simples travailleurs parce qu'ils restaient attachés à l'autonomie qu'ils possédaient dans le cadre de la production artisanale37 – désigne en même temps l'unité de la force de travail et du travail productif, la possession aliénée du travailleur et l'usage que le capitaliste fait de la propriété qu'il a acquise, et leur séparation structurelle et constitutive sous le régime capitaliste. Cela a été vrai en France comme en Angleterre et aux États-Unis, et même encore sous le système communiste soviétique, où le régime autoritaire régissant les travailleurs dans l'entreprise s'est prolongé jusqu'à la fin du XXe siècle38 malgré toute la rhétorique moderniste, techniciste et rationaliste de l'ère léniniste. Mais il s'est prolongé tout aussi bien dans une large partie des entreprises occidentales, dans lesquelles la mutation technocratique-managériale a eu peu d'impact sur les formes sociales de base et surtout sur leurs représentations subjectives.

C'est alors à l'intérieur et à l'abri de ce rapport « autoritaire » (fondé rappelons-le sur un dominium de type traditionnel, proprement prémoderne, qui s'est redéployé massivement au cœur de l'institution productive capitaliste et de la nouvelle forme dominante de la propriété des moyens de production industriels) que la nouvelle forme d'un contrôle proprement organisationnel du travail s'est développée, en même temps que naissait aussi la théorie « politique » des organisations39, qui est venue se greffer sur la mutation avec pour effet certes de la légitimer, mais surtout de lui conférer une base pratique de nature non plus « légale » et « autoritaire », mais technique et scientifique, ou plutôt technocratique. Le taylorisme a représenté le prototype de cette « gestion scientifique du travail » qui, sous le manteau de l'autorité patronale fondée sur la propriété, se substituait en réalité à la forme spécifiquement juridique d'exercice de celle-ci (comprenant la délégation d'autorité au « contremaître », etc.), éloignant d'autant le détenteur de cette forme légale d'autorité du procès concret de conversion de la force de travail en travail productif, et donc de la direction réelle de l'entreprise. Un processus analogue s'est produit dans les autres domaines de la gestion économique et technique de l'entreprise, en même temps que se développait la production de masse destinée à une consommation de masse qui devait être encadrée, formée, orientée et stimulée (passage à une « société de consommation »), et que les fonctions de marketing

et de public relations acquéraient une importance décisive dans le procès d'ensemble de la production et surtout dans son expansion. Toute la dimension concrète-pratique de la fonction entrepreneuriale s'est ainsi progressivement incarnée dans l'appareil « anonyme » de gestion, de contrôle et de programmation technocratique autour duquel prenait corps cette nouvelle réalité organisationnelle qu'est l'entreprise corporative. Il en est résulté cette séparation de la propriété et du contrôle dont Burnham a si bien compris la spécificité et la nouveauté historiques40. En attendant, je soulignerai que le moment tournant est celui de la création d'une organisation « scientifique » (et pas seulement « rationnelle ») du procès global de production, régi par une rationalité technique autonome dans laquelle se concentre alors la légitimité du pouvoir de contrôle et de réglementation de l'autorité corporative, au détriment de l'autorité proprement patronale dérivée du droit de propriété41.

Saint-Simon (mais aussi Owen, de manière alors toute paternaliste) avait bien conçu, un siècle avant Burnham, cette nouvelle légitimité organisationnelle, mais c'était de manière encore « utopique ». S'il a été le précurseur de la théorie technocratique de l'organisation, il n'en avait saisi que le concept nu, encore vide de toute forme spécifique de rapports sociaux concrets42. C'est seulement à partir de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle que le concept d'organisation s'est confirmé autour de pratiques sociales et de rapports sociaux spécifiques, émancipés à l'égard des droits découlant directement de l'institution de la propriété. Il ne se réalisera, dans son principe régulateur, dans sa légitimité et comme réalité substantive, qu'avec le développement de la corporation, se déployant à l'intérieur du statut juridique et de la fonction sociale nouvelle de celle-ci, dans le contexte de la production de masse dynamisée par la consommation de masse. Cela a donc réellement représenté sociologiquement une « révolution » relativement au modèle libéral et marxiste du capitalisme.

En identifiant ab initio l'organisation au pouvoir de direction issu directement de la propriété capitaliste, et donc au capitalisme comme tel, ou encore en rabattant trop directement le pouvoir organisationnel sur le droit de propriété qui est le fondement social de la puissance patronale, ou même, comme Schumpeter, en continuant à concevoir l'activité entrepreneuriale dans le cadre d'une conception essentiellement individualiste, les théories aussi bien marxiste que libérale ont été portées à faire de la capacité d'organisation (du management, de la technocratie) un simple intermédiaire, une simple médiation nouvelle dans le rapport économique entre le capital et le travail. Mais comme, dialectiquement, les médiations sont constitutives, elles créent un nouveau champ d'objectivité dont tous les « moments » représentent alors solidairement des novations historiques sur le plan sociologique. Pendant longtemps, ce ne sont ni la théorie économique ni les sociologies dominantes qui ont pu saisir cette réalité organisationnelle-technocratique inédite, mais plutôt toutes sortes de nouvelles disciplines technico-pratiques qui participaient directement à son développement et son intégration pragmatique. Il s'agit des « sciences » de la gestion, de l'organisation, de la communication et de l'information sous toutes leurs formes ; et leur enseignement a donc lui aussi quitté les départements d'économie, de droit, de science politique et de sociologie, pour ne pas parler de l'histoire et de la philosophie qui étaient pourtant tout aussi directement interpellées par cette mutation de la réalité sociale la plus globale dans laquelle se manifestait l'abandon du rationalisme universaliste et abstrait qui avait caractérisé la modernité politique, éthique, juridique et scientifique.

La mutation managériale et organisationnelle de l'entreprise et de tout le système économique qui est dominé par les grandes corporations transforme non seulement le rapport que le travail entretient avec le capital, il a un effet direct sur la nature (ou l'« essence sociale ») du travail lui-même, compris comme « travail productif » : l'activité managériale ne va pas seulement s'inscrire entre le travail et le capital pour contrôler les conditions de la production (l'« organisation du travail »), elle représente elle-même une nouvelle forme de « travail productif », et ceci dans un sens beaucoup plus large que ne l'avait entendu Schumpeter lorsqu'il ne voyait dans l'activité d'organisation entrepreneuriale que l'origine du profit, de la plus-value. L'activité d'organisation, de

gestion, de programmation, de communication, etc., était en effet appelée à se développer de manière de plus en plus autonome et autoréférentielle, non seulement dans le domaine de la production, mais dans les services aussi bien privés que publics (par exemple dans l'éducation et la recherche, ou dans le « système de santé » qui s'est substitué à la médecine classique). Au fur et à mesure que les activités de production matérielle sont de plus en plus automatisées grâce à l'informatique, l'essentiel de la participation sociale des « travailleurs » va donc consister dans la participation à ces tâches de gestion organisée (dont la plupart sont d'ailleurs elles-mêmes susceptibles d'être assumées par des systèmes informatiques, voir Rifkin, 1996), selon une nouvelle hiérarchisation continue des multiples « expertises » dans la communication, la prévision, le traitement de l'information, l'analyse, la prise de décision, l'évaluation, tout ceci tendant à devenir la forme principielle du « travail », notamment dans les « services ». L'activité de gestion managériale ne va donc pas rester seulement un nouvel « intermédiaire », elle tendra à absorber en elle, dans ses réseaux, son tissu, ses nouvelles hiérarchies, ses procédures opératoires multiples et enchevêtrées, l'essentiel des tâches salariées, pour les convertir elles aussi en activités organisationnelles de plus en plus autoréférentielles43.

Dans ce sens, l'organisation ne produit donc plus tellement des biens et des services44 (possédant leur propre valeur sociale en dehors d'elle) qu'une nouvelle forme organisée de rapports sociaux dont elle devient le mode immanent de reproduction. C'est peut-être l'aspect le plus radical de la mutation en cours, qu'il faut juger en tenant compte de la part croissante des activités dites tertiaires dans l'ensemble des activités « économiques ». Si elle a jamais vraiment fait sens, la distinction marxiste entre travail directement productif et travail indirectement productif, simple auxiliaire ou condition de réalisation du premier, définitivement ne tient plus. Et pourtant, c'est bien Marx qui avait le premier compris sociologiquement le rapport existant entre la forme capitaliste de la production et le procès global de reproduction de la société.

On a beaucoup parlé, par référence à la nouvelle structure économique et administrative, de la « fin du travail ». Il faut donc y voir une réalité beaucoup plus qualitative (Pinard, 2000 ; Méda, 1995) que simplement quantitative (comme elle est encore saisie par Rifkin). Cela est lié à la substitution de l'organisation, de la gestion et du contrôle à l'activité proprement productive, qui était encadrée de manière institutionnelle et universaliste. Mais il faut voir qu'à travers cette substitution, c'est la nature même de l'activité productive (qui possédait sa finalité en dehors d'elle : dans les besoins, la culture, la vie) qui se transforme directement en mode de reproduction (celui que j'ai qualifié d'opérationnel-décisionnel) fonctionnant en circuit fermé, et orienté seulement vers sa propre expansion indéfinie. On y assiste à l'accroissement continu de la prise en charge du « social » et de la vie en général par les organisations de toutes sortes45, qui fonctionnent de manière de plus en plus systémique dans leurs propres relations à tout ce qui les entoure (le concept systémique d'« environnement », justement). Or dans cette prise en charge de la vie sociale et même de la vie existentielle individuelle, via les systèmes publicitaires, les formes d'intervention psychologique et la création d'un monde virtuel qui devient le monde le plus proche et le plus habituel de l'expérience effective, c'est beaucoup plus la vie sociale qui se trouve absorbée dans les systèmes de gestion et de contrôle, que ces activités de gestion et de contrôle elles-mêmes qui se rapprocheraient de la vie sociale, jusqu'à coïncider avec elle comme c'était largement le cas dans la vie aristocratique publique, oisive et mondaine des sociétés d'Ancien Régime (ou comme c'est encore, par exemple, partiellement le cas dans la vie sociale africaine). On rejoint donc ici l'idée de Hannah Arendt (1961) concernant la suprématie qu'auraient acquise dans la vie sociale « moderne » les activités qui se rattachent à la simple reproduction du « processus vital ». Mais Hannah Arendt commet cependant dans son jugement un double anachronisme conceptuel puisque, d'une part, il ne s'agit plus ici à proprement parler du « travail productif moderne » (qui possède encore une finalité extrinsèque : on disait bien qu'on ne vivait pas pour travailler, mais qu'on travaillait pour vivre !), et que, d'autre part, ce n'est plus de la « vie » qu'il s'agit (avec sa profondeur existentielle propre, qu'elle soit biologique ou culturelle-civilisationnelle) dans le nouveau procès de reproduction, mais de la simple extension

du procès de reproduction lui-même, comme cela se voit avec le plus d'évidence dans l'accroissement autoréférentiel des systèmes de communication et d'information, mais aussi, beaucoup plus largement, dans la forme même de l'expansion de tout le système économique à travers sa « globalisation ». Ainsi, l'activité productive finit par se confondre avec la praxis reproductive, qui y perd en même temps son objet symbolique et identitaire et sa spécificité formelle en tant que mode d'exercice de la liberté.

J'ai déjà parlé plus haut de l'existence d'une mutation organisationnelle relativement autonome dans l'appareil d'État, qui va de pair avec le développement de l'État providence sous la pression politique que le réformisme social-démocratique a exercée sur l'État de droit libéral classique. L'État providence, issu des conséquences du capitalisme industriel, remonte des conséquences sociales vers les causes économiques. La technocratisation des entreprises industrielles suit le chemin inverse : elle va du contrôle des activités économiques vers le contrôle de leurs conditions sociales. Elle se déploie donc vers le sociopolitique, voire le culturel et l'identitaire, selon la même logique ou la même exigence structurelle du « contrôle de l'environnement » dans une société systémique. De cela témoigne notamment tout le développement des « relations humaines », de la psychosociologie du travail, etc. Les deux mouvements vers la technocratisation de la société, celui qui part des entreprises et celui qui vient des transformations de l'État, sont partiellement antinomiques et cependant complémentaires, mais le second ne peut pas être considéré seulement comme une réponse au premier, il procède aussi à partir d'exigences politiques et selon des formes ou modalités de régulation autonomes. L'État devient ainsi État gestionnaire et État partenaire après avoir été État interventionniste et État arbitre, et il n'y a donc plus de raison de lui conférer encore la majuscule. Le développement de la technocratie et du système organisationnel dans les « pouvoirs publics » n'est donc pas qu'une réponse directe à la mutation managériale des entreprises (même si elle le devient de plus en plus en raison de l'hégémonie croissante que le système économique et technologique exerce sur le politique), elle a procédé également d'une dynamique politique autonome.

Le développement d'un droit conventionnel est un autre aspect clé du développement d'un système managérial et corporatif, et ceci aussi bien dans les entreprises où il se substituait au dominium de droit privé, que plus tard dans les institutions publiques où il remplaçait l'imperium de droit public. Les conventions collectives, qui sont d'origine privée mais vont se substituer au droit commun tant public que privé en tant que forme dominante de régulation « juridique » de la nouvelle réalité organisationnelle, ont eu une grande importance dans la transformation généralisée des institutions en organisations et dans la mutation des sociétés modernes en système postmoderne. Le terrain originel de ce développement exponentiel du droit conventionnel est à nouveau celui de l'entreprise corporative. Le déplacement du pouvoir patronal fondé sur l'institution universaliste de la propriété vers le pouvoir managérial de gestion, de contrôle et d'organisation, à caractère local et particulier, va porter les ouvriers à s'organiser eux aussi en tant que partenaire et groupe d'intérêt sur le terrain même de l'entreprise, plutôt que de s'adresser politiquement à l'État en tant que classe sociale possédant une position globale dans la société, pour obtenir protection de leurs droits ; et ils vont le faire non seulement (comme ce fut d'ailleurs d'abord le cas) pour défendre d'anciennes autonomies de métier ou négocier collectivement leurs conditions salariales, mais pour participer directement et positivement à cette nouvelle activité de gestion et d'organisation dont leurs conditions de travail de même que leur statut dans la société dépendaient de plus en plus étroitement, mais de manière de moins en moins prévisible. Lorsque c'est le patron individuel qui régit l'entreprise, c'est sur les conditions légales d'exercice du droit de propriété à l'encontre des travailleurs qu'il s'agit d'agir ; mais lorsque le patron s'est trouvé concrètement remplacé par un management collectif dont l'autorité est de nature essentiellement technique et le mode d'action pragmatique, une telle reconversion de l'action ouvrière à travers les syndicats est toute naturelle, et c'est ainsi que sont nés aux États-Unis les syndicats d'entreprise. Ceux-ci restent bien orientés vers la défense ouvrière, mais ils le font désormais à travers une exigence de participation aux décisions de la structure managériale-organisationnelle qui représente non seulement la nouvelle forme d'exercice de

l'autorité dans l'entreprise, mais aussi directement le nouveau mode collectif d'accomplissement de l'activité productive. L'entreprise managériale est ainsi devenue un nouvel espace, cette fois-ci tout à fait particulier, de la revendication de participation et de représentation démocratique, où l'enjeu « constitutionnel » prenait la forme des conventions collectives qui devaient régir les « relations de travail », lesquelles se trouvaient du même coup objectivées comme une condition immanente essentielle du procès de production, et pas seulement comme son « cadre extérieur ». Il vaut la peine de souligner que ces « relations de travail » acquéraient ainsi une consistance réelle46 en dehors des champs de l'économie politique abstraite et du droit du travail classique qui était issu du réformisme proprement politique (un droit commun du travail qui était d'ailleurs resté extrêmement limité aux États-Unis).

Sociologiquement, les conventions collectives ont ceci de particulier que, tout en adoptant la forme du contrat privé conclu entre des personnes, elles lient des collectivités qui se sont généralement constituées autour des objectifs mêmes qui sont l'enjeu de la convention, et que, malgré leur caractère privé, elles prennent pour les membres de ces collectivités – et souvent aussi pour des tiers – valeur de droit public. On n'est donc plus ici en présence d'un droit général régissant des situations particulières, mais plutôt d'un droit particulier dont la portée devient de plus en plus générale à mesure qu'il se développe et qu'il prend valeur objective pour l'ensemble du fonctionnement de la société. Dans la convention collective, c'est donc le monopole législatif de l'État qui se fractionne et s'éparpille, sous la seule condition du respect de certaines règles de procédure. Parallèlement, les collectivités que forment les partenaires des conventions finissent par exister non plus tellement en vertu des fins que poursuivent leurs membres, qu'en tant qu'organisations et qu'appareils ayant des structures d'autorité et de pouvoir propres qui progressivement prennent elles aussi valeur objective pour toute la société (un peu comme les « ordres » et corporations de l'Ancien Régime, bien que ce soit selon un mode de constitution tout différent), et ceci jusqu'à un point tel dans les sociétés contemporaines – et plus profondément en Amérique du Nord que partout ailleurs – que l'appartenance à la société et la possession de « droits légitimes » est de plus en plus médiatisée et conditionnée par une telle participation organisationnelle et corporative. Dès lors, c'est la capacité de régulation dans la société elle-même qui, après avoir déjà déserté la culture commune, quitte maintenant le système politique unifié qui avait correspondu à la constitution de l'État moderne, pour être remplacée par toute une galaxie de « puissances organisées » toutes excentrées les unes par rapport aux autres et cependant de plus en plus hiérarchisées entre elles en fonction justement du degré de puissance qu'elles peuvent mobiliser dans les rapports de force qui constituent leur mode d'interrelation essentielle, et de la capacité d'influence qu'elles peuvent détenir vis-à-vis de la société en général, dont l'unité même ne se comprend plus alors qu'en termes médiatiques, c'est-à-dire comme une « opinion » sur laquelle repose l'essentiel de la légitimité qui est reconnue aux dispositions conventionnelles et à toutes les régulations objectives qu'elles représentent.

Bien sûr, l'État n'est pas absent de ce processus, il y a participé presque depuis l'origine. Mais dans cette participation, il s'est lui-même progressivement décomposé en une multitude d'organisations ou d'organismes publics qui poursuivent chacun, de manière pragmatique, les fins mobiles qu'ils se fixent directement dans le cadre de leur interaction avec les autres organisations qui constituent leur « environnement d'intervention spécifique ». L'État ainsi n'a plus en face de lui des administrés, mais des partenaires socioéconomiques et des clientèles, avec lesquels lui aussi négocie en recourant médiatiquement à l'opinion, dont les fluctuations immédiates deviennent aussi importantes sinon plus pour sa capacité d'intervention et de décision et même sa légitimité que la sanction en dernière instance que reste l'élection.

Il faut encore faire un pas de plus dans cette analyse des transformations du système de régulation auquel se rattache le caractère non plus moderne mais postmoderne des sociétés contemporaines. Les conventions collectives dont nous venons de parler sont des accords passés entre des « partenaires sociaux » qui représentent des intérêts à caractère encore substantiel, structurel, et elles

possèdent encore, malgré leur nature explicitement temporaire, quelque chose de la « fixité » qui était attachée à l'idée de la « loi » et du « droit ». C'est en raison de cette objectivité légale qu'elles sont soumises à interprétation et judication arbitrale en toutes leurs applications. Toutefois, à la différence de la loi, leur objet n'est pas tellement de définir a priori la valeur sociale qui est attachée à des actes et à des situations définis de manière abstraite et générale, elles régissent de manière positive le fonctionnement des organisations, un fonctionnement qui par définition est essentiellement adaptatif et stratégique puisqu'il suit, pour les deux partenaires, une logique pragmatique de réalisation d'objectifs, impliquant un réajustement constant en fonction des résultats. L'application des dispositions conventionnelles n'est plus, dès lors, seulement conditionnelle, comme c'était le cas de la loi commune : ces dispositions représentent plutôt une codification ou un modus operandi qui régit de manière continue et positive la participation des partenaires conventionnels aux pratiques organisationnelles dont on a déjà constaté le caractère immédiatement productif. Elles instituent précisément ces formes de participation à la vie organisationnelle considérée comme un « tout processif », et leur « application » devient à son tour une modalité opératoire immanente à l'existence de l'organisation, et comme telle, elle devient aussi d'abord une question d'expertise technique. À côté des actions de représentation syndicale et de négociation collective qui appartiennent encore, dans leur champ restreint, à l'ordre de la praxis politique, s'est donc déployée, à l'intérieur des syndicats eux-mêmes, une vaste activité de participation gestionnaire à la vie organisationnelle dont la nature ne se différencie plus formellement de celle du management, mais s'intègre en elle. Ainsi, le système organisationnel se ferme sur lui-même, tendant à réaliser le modèle idéal-typique que j'ai nommé le « mode de régulation décisionnel-opérationnel ». Plusieurs théories se présentent alors pour prendre le relais de la théorie économique en tant que théorie générale des lois qui régissent le développement des rapports sociaux et de la société : la théorie de l'information, la théorie des jeux, la théorie générale des systèmes, le tout étant appelé à fusionner virtuellement dans une cybernétique et une théorie de l'information généralisées. C'est cette nouvelle structure de la société que l'on peut appeler technocratique, puisque tous les rapports sociaux tendent à y faire l'objet d'une multitude de modalités, toutes solidaires et entrelacées, d'intervention et de gestion technique.

La société technocratique ne doit donc pas être comprise comme une société dans laquelle les « techniciens » exerceraient le pouvoir en tant que groupe, classe ou caste (au sens des études sur les « technocrates » et les nouvelles « oligarchies » des années 1960-1975, comme celles de Jean Meynaud (1964 et 1965), et qui s'inscrivaient dans la continuité en même temps de la critique de la bureaucratie et de la théorie des élites sociales47), mais plutôt dans le sens du concept plus philosophique de la « société technicienne » tel qu'il a été élaboré par Jacques Ellul (1977). Ce dont il s'agit, c'est d'une transformation de la nature de la régulation des pratiques sociales, qui ne sont plus régies par la médiation d'un sens finalisé de manière idéale, ou encore dans le cadre d'un rapport formel de domination, mais qui sont directement prises en charge, transformées et même produites par des interventions de nature technique et instrumentale, quelle que soit la forme des techniques en question (technologies informatiques, technologies de la communication, techniques de l'organisation et de la gestion, techniques d'intervention psychologiques et biomédicales, etc.48). Cette nouvelle forme « productive » du contrôle s'inscrit dans la réalité autant au niveau des régulations qui régissent la reproduction d'ensemble de la vie collective, que dans les innombrables « lieux » d'activités spécialisées où les principes décisionnels-opérationnels-pragmatiques propres aux organisations se substituent aussi bien aux régulations culturelles-symboliques qu'aux régulations institutionnelles49. Dès lors, ce n'est pas seulement le mode de régulation de la pratique sociale qui change, c'est la nature même de l'action humaine qui est transformée puisqu'elle s'y trouve réduite pratiquement, c'est-à-dire opérationnellement, au comportement réactif tel qu'il est conceptualisé par les psychologies béhaviorales, la théorie des jeux, les théories cognitivistes, etc.

Dans tout cela, c'est bien toujours encore l'État, formellement, qui assure la validation ultime des règles communes50, mais ce droit commun tend à perdre tout contenu substantiel au profit des

mécanismes de « décision » dont l'autorité politique ne garantit plus qu'un minimum de régularité procédurale. Et les activités législatives et réglementaires directes des pouvoirs publics, tout effervescentes qu'elles soient, sont elles-mêmes préparées par des instances exécutives, des comités, des commissions et des agences qui fonctionnent en tous points selon la même logique opérationnelle, organisationnelle et décisionnelle, de sorte que le « droit » ainsi produit n'exprime jamais qu'un arrangement pragmatique, circonstanciel et mouvant entre des « partenaires sociaux » dont le poids ou la puissance est essentiellement déterminé par les conditions générales de fonctionnement du système d'ensemble, qui représente finalement l'instance ultime quoiqu'absolument informelle de domination. C'est pourquoi, en passant, les Parlements tendent partout, à l'instar du Congrès américain, lorsqu'ils ne suivent pas simplement le baromètre de l'opinion (la political correctness), à repousser les décisions substantielles vers les tribunaux, et pourquoi, devant ceux-ci, ce sont les « chartes des droits » qui tendent à prendre la valeur de la loi constitutionnelle suprême dont la portée et la légitimité deviennent exclusive de toute autre. Or ces chartes représentent le prototype d'un droit négatif, du simple « droit à ne pas être empêché de… » à travers lequel s'exprime l'impuissance de l'État représentatif de la communauté politique à l'égard du système lui-même. En somme l'État en est venu à mettre la puissance publique dont il est formellement investi ainsi que la capacité de sanctionnement juridique dont il possède principiellement le monopole, au service de n'importe quel accord passager ou équilibre mobile entre les rapports de force qui constituent désormais la « société civile » ; il se contente de sanctionner après coup n'importe quelle entente, pacte, décision ou état de fait dominant à caractère « privé », pour autant que certaines règles procédurales y soient respectées. Dans ce sens, le contenu de la régulation effective des rapports sociaux et la dynamique de leur orientation structurelle globale ont ainsi échappé à l'État et à la représentation politique sur laquelle reposait sa légitimité. Ce qui subsiste de cette légitimité fluctue désormais continuellement devant l'opinion, et ceci largement en fonction directe de l'emprise médiatique qu'elle subit, et alors fluctue aussi la juridiction. Ainsi, la justice tend à devenir directement le « miroir de la société », ce qui signifie que l'ordre qui la régit n'est plus de nature politique et que sa détermination est abandonnée à d'autres forces que celle du pouvoir politique et surtout à d'autres puissances immédiates (les puissances organisées de contrôle, d'influence et de décision), et à la logique systémique qui les régit en l'absence de toute réflexivité globale.

La même logique est impliquée également dans les nouvelles modalités de constitution de l'identité, celles dont témoignent notamment les « nouveaux mouvements sociaux identitaires » dans lesquels se fractionne l'identité universaliste moderne aussi bien dans sa dimension individuelle (l'individu transcendantal, le sujet de droit et le citoyen) que dans sa dimension collective (la communauté nationale, inscrite idéalement dans l'Humanité). Dans ces mouvements s'opèrent de nouvelles synthèses particularisantes et singularisantes des pôles individuels et collectifs (le « droit à la différence »), où s'exprime à nouveau un mode fusionnel de socialité et une tendance à la communion immédiate. Or il se trouve que de telles formes de socialité, dans une société mouvante, ne peuvent se faire reconnaître à l'extérieur qu'en s'organisant eux aussi sur la base de leur particularisme, et en faisant valoir celui-ci de manière médiatique et publicitaire. Loin de représenter un contrepoids au système opérationnel-décisionnel, une alternative au modèle de la régulation par la décision, l'influence et le contrôle, ils tendent au contraire à s'y intégrer pour représenter seulement son complément subjectif et existentiel ; en même temps, la dimension subjective et synthétique propre à chaque mouvement particulier tend à devenir incommensurable à celle qui sert de base à la promotion de tous les autres, ce qui défait d'autant l'existence d'une capacité d'orientation et d'action commune dans la société. On pourrait rattacher à cette structure le phénomène du « narcissisme » contemporain, qui ne possède pas seulement un aspect individuel, mais qui caractérise tout autant les multiples communautarismes qui occupent désormais l'espace public et dans lesquels le concept unitaire de société civile s'est décomposé. En témoigne, entre autres, le détournement de ce concept universaliste vers la galaxie des ONG, qui s'en est approprié la légitimité.

Que deviennent alors, dans cette vaste mutation, le marché et les lois du marché, sur lesquels reposait la constitution même d'une réalité spécifiquement économique ? L'établissement d'un mode de fonctionnement organisationnel à l'intérieur des entreprises et plus largement dans le champ des rapports qu'elles entretiennent avec l'ensemble de leur environnement social suppose le déclin, la marginalisation de la régulation par les lois du marché, mais au contraire, on ne parle presque plus que de cela non seulement en économie, mais en politique et dans la culture (voir Wilson, 1977, et Jameson, 1984). Le marché – et non pas l'organisation – n'est-il pas en train de s'imposer comme mode de régulation suprême de toutes les activités humaines (voir Becker !), et n'est-ce pas lui qui règne, particulièrement, sur ce nouvel univers organisationnel que nous avons longuement décrit, donnant raison à l'économie contre toutes les résistances sociales, et à la science économique contre toutes les prétentions normatives concurrentes des autres sciences humaines51 ?

Au terme de notre analyse, on pourrait brosser le tableau suivant : la réalité « locale » est devenue organisationnelle, en lieu et place du principe moderne de l'autonomie de l'agir individuel ; la réalité globale, de son côté, est devenue systémique, en lieu et place de la régulation par des institutions politiques universalistes. Mais le système (voir la théorisation forte qu'en a donné Luhmann, 1995) n'est pas régi par les lois du marché, sa régulation autoréférentielle est de nature ou de mode cybernético-informatique ! Ce qu'il faudrait ainsi comprendre, c'est que le marché est essentiellement devenu l'idéologie de cette nouvelle réalité sociétale puisque son concept renvoie encore aux deux pôles de la justification de la société moderne, l'individu d'un côté et l'universalité de la loi rationnelle, de l'autre, faisant ainsi profiter de cette légitimité encore proprement moderne la nouvelle réalité organisationnelle-systémique à laquelle toute forme de justification transcendantale fait défaut par principe (voir Luhmann encore une fois).

Il ne s'agit là que de la dimension « négative » de l'idéologie, comprise dans sa fonction d'occultation. Mais il existe aussi une réalité positive, directement opérationnelle, de cette idéologie de la régulation généralisée par le marché, et elle est double. D'un côté la logique du marché, avec l'utilitarisme radical qui lui est consubstantiel, sert de lien motivationnel entre les individus et le système, elle assure leur participation au système selon un mode purement béhavioriste (le moins qu'on puisse dire pour l'instant, c'est qu'en gros ça marche assez bien !); de l'autre, elle renvoie par contre à une mutation effective de la nature même du marché en tant que modalité ultime de régulation des rapports économiques et virtuellement de la totalité des rapports sociaux. Cette réalité nouvelle, c'est la domination de la fonction financière spéculative sur l'ensemble de l'économie et de ses procès de développement, et par là, sur toute la dynamique des sociétés dans la mesure où l'instance politique de régulation et d'orientation de la société s'est déjà elle-même placée sous la dépendance de l'économie, des organisations et du fonctionnement systémique52.

Certes, le cadre institutionnel qui définit les rapports économiques comme rapports marchands régis par le cadre juridique de la propriété et du contrat n'a pas été directement bouleversé dans sa forme essentielle. Mais à l'intérieur de la permanence globale de ce cadre formel, la substance des rapports économiques et la nature même du marché comme système impersonnel d'allocation des biens et des ressources ont, comme on l'a vu, été profondément transformés par le développement de la réalité organisationnelle et son emprise de plus en plus prononcée non seulement sur les rapports de production, d'échange et de consommation, mais aussi sur l'ensemble de la vie politique et même « privée », identitaire et existentielle. En particulier, les grandes entreprises ont largement « internalisé » le marché non seulement en intégrant verticalement et horizontalement dans leur fonctionnement organisationnel-décisionnel une grande part des échanges intermédiaires ; mais elles l'ont fait aussi en s'assurant, notamment à travers les politiques de marques et une très forte emprise publicitaire, un contrôle programmé de la demande finale. Cette gestion directe du marché s'oppose donc formellement à la théorie d'une régulation ultime de l'activité économique par les «

lois du marché », et la référence qui leur est faite constamment vise sans doute essentiellement à maintenir le système à l'intérieur des principes de légitimité de l'idéologie libérale classique. L'essence du néolibéralisme – qui semble revenir aux robinsonnades du début de l'ère industrielle – tient dans la réalisation de ce déplacement.

Les théories du monopole et de l'oligopole se sont développées en même temps que la mutation organisationnelle analysée ici, et elles avaient bien sûr reconnu une partie des faits. Mais elles ne les avaient appréhendés qu'au titre d'une transformation de la « structure du marché », sans vouloir admettre que c'était précisément la nature « marchande » ou purement « échangiste » du marché qui était désormais mise en question. Une telle théorisation ne pouvait rester dans le cadre de la théorie économique (et non pas sociopolitique) qu'en continuant de postuler l'autonomie de la demande (c'est le leitmotiv du libéralisme, ancien et nouveau), laquelle implique de son côté que les revenus ne soient pas acquis, distribués et dépensés dans le cadre du contrôle « monopoliste » des conditions de la production et de la distribution. Or l'exercice d'un tel contrôle représente, sociologiquement, la nature même et la finalité même du nouveau mode organisationnel-managérial de régulation et de ses formes spécifiques d'intégration non seulement du capital et du travail, mais de la production, de l'échange et de la consommation. Toute la réalité socioéconomique et politique contemporaine (les conventions collectives et le bargaining, la publicité, la fonction cruciale des médias, le lobbying, l'intervention pragmatique des « pouvoirs publics » dans tous les domaines, etc.), est mise de côté par une telle théorie du monopole et de l'oligopole autant qu'elle avait pu l'être dans le modèle du marché concurrentiel, alors que ce dernier représentait la condition sine qua non de l'existence du marché comme instance autonome de régulation de l'économie, et de l'économie elle-même comme domaine spécifique de la vie sociale.

Pourtant, depuis une trentaine d'années, on a assisté aussi, parallèlement à ce qu'on a appelé la « financiarisation de l'économie », à un puissant mouvement qui allait réassujettir l'ensemble des grandes entreprises corporatives à la logique du marché, mais cette fois-ci précisément à un niveau supérieur qui est celui des marchés financiers. Ainsi, la tendance à l'autonomisation des entreprises corporatives à l'égard des actionnaires, allant de pair avec un très fort accroissement de l'accumulation interne du capital (une tendance structurelle qui avait été observée et théorisée déjà par Burnham et à l'analyse de laquelle Galbraith consacra encore à la fin des années soixante plusieurs ouvrages qui furent des best-sellers), s'est renversée dramatiquement vers la fin des années soixante-dix. Gilles Gagné (1999a) a fait une analyse sociologique globale de cette évolution qui allait consacrer la suprématie du système financier international sur toute la dynamique de développement de l'économie mondiale, et j'ai moi-même, dans le même ouvrage (Freitag, 1999b), énuméré plusieurs des facteurs socio-historiques qui ont participé à ce renversement53. Mais alors, ce nouveau marché financier, déjà effectivement mondialisé, possède une caractéristique tout à fait particulière, à l'aulne de laquelle il faut juger la fonction de régulation suprême qu'il exerce aujourd'hui et jusqu'à nouvel ordre54 sur l'économie mondiale : c'est d'être essentiellement de nature spéculative. La constitution d'une instance économique autonomisée, obéissant à ses propres lois (les « lois économiques », objet de la « science économique »), dépendait entièrement, comme on l'a montré longuement, de l'institution d'un marché généralisé régi lui-même par un principe de rationalité immanent, à caractère universaliste, qui était celui de la rationalité instrumentale. Qu'en est-il alors de la rationalité légitimatrice qui régit la spéculation ? Il y a une différence essentielle entre le marché pris comme « jeu » et le marché compris – à la manière de l'économie classique – comme un mécanisme d'équilibration des offres et des demandes issues d'agents autonomes inscrits comme sujets dans la vie sociale, et portant dans leur être même, sous le mode du « besoin », le poids de cette inscription sociale, quelle qu'elle soit. En son essence même, la rationalité du marché financier spéculatif n'est autre que celle du jeu, et dans son principe même, le jeu est une spéculation unilatérale dans l'horizon de laquelle n'entrent que les spéculations tout aussi unilatérales des autres joueurs, et où disparaît, par conséquent, toute considération matérielle, substantielle, d'utilité finale, de même que toute dépendance à l'égard de certaines conditions

communes autres que formelles (celles des « règles du jeu », qui font précisément abstraction de tout rapport concret, situé, d'interdépendance entre les joueurs). Dès lors, la logique du jeu est irrationnelle par rapport à toute fin humaine substantielle, et elle sort entièrement du champ de cette forme restreinte de la raison qu'est la raison instrumentale55. Tout cela donne finalement raison à Luhmann pour ce qui est de la description du mouvement qui anime la réalité socio-historique contemporaine, celui d'une « raison cybernétique » – la seule chose qu'il faille reprocher à cet auteur étant alors que la théorisation positiviste qu'il fait de sa description nous interdit toute critique de cette réalité et nous y enferme.

Ce qu'il faut donc conclure, c'est que le marché, en tant que marché spéculatif, est devenu l'instance de référence transcendantale irrationnelle à laquelle se réfère le système social lorsque ses conditions de fonctionnement, désormais organisationnelles et systémiques, sont devenues entièrement fluides et imprévisibles, et qu'elles ne se rattachent plus à une quelconque volonté de réalisation de fins communes substantielles, à une quelconque idée du bien commun, quelle qu'en soit par ailleurs la définition, voire même à la simple idée d'utilité56. La référence transcendantale au marché comme jeu spéculatif est non seulement la fin de toute compréhension « fonctionnaliste » de la société, c'est encore le mode sur lequel sont opérationnellement (et pas seulement idéologiquement) exclues toute réflexion sur le bien commun et toute recherche sur les manières d'y parvenir collectivement. C'est l'abandon de toute idée de la praxis, c'est le rejet de toute forme du politique57. La dynamique spéculative qui règne sur le monde de l'économie en dissolvant la substance sociale est ainsi devenue, en sa nature essentielle de « jeu », la nouvelle forme du destin. D'où, encore une fois, la fascination contemporaine pour le jeu comme principe et forme de la « décision » (et non plus du « choix »), donc pour la théorie des jeux comme forme première de l'explication, et de manière complémentaire, pour la « théorie des catastrophes », qui renouvellent sans les répudier les concepts trop abstraits du « hasard » et de la « nécessité ». Mais désormais, c'est le jeu pour « moi », et la catastrophe annoncée pour le « monde commun » et la « vie commune ». Il s'agit là d'une extrapolation limite, mais les négociations sur la « mondialisation », menées sous la conduite de mages de l'OMC, de l'OCDE, de la Banque mondiale, du FMI, et avec l'assistance empressée des représentants des « pays les plus riches du monde » (G7, etc.), tentent d'en forcer la venue, comme celle d'un nouveau messie.

***

Aristote a reconnu dans la chrématistique, comprise comme logique autonome régie par la finalité formelle des rapports marchands (recherche du profit, valeur d'échange, intérêt individuel, dynamisme affranchi à l'égard des contrôles normatifs, culturels et politiques), l'essence de ce que nous nommons maintenant l'économique. En même temps, il a saisi le caractère antinomique de la « régulation économique » de l'activité individuelle et des rapports sociaux, et de la régulation culturelle et politique de la pratique, de l'action sociale et sociétale. C'est pourquoi il a pris normativement et politiquement position contre l'autonomisation de l'économique dans la société, autonomisation dans laquelle il voyait un abandon du mode d'être essentiellement politique et collectif de l'être humain. C'est seulement après la fin du Moyen Âge, et tout particulièrement au XVIIIe siècle, qu'une attitude systématiquement inverse à celle d'Aristote finira par être adoptée par les principaux « théoriciens », c'est-à-dire idéologues, de la société. On connaît les schémas de l'identité de l'intérêt individuel et de l'intérêt collectif compris comme commonwealth, de la « main invisible », et du « doux commerce civilisateur » dans les relations extérieures. Tout cela peut bien nous faire sourire maintenant, mais c'est toujours encore dans ce tournant idéologique qu'est enracinée notre conception de l'économique, voire de l'économie considérée comme une réalité « en soi et pour soi », réalité à laquelle on s'est ensuite senti tenu d'adjoindre toutes sortes de variables, dépendantes et indépendantes, à caractère « social », « culturel », « politique », « historique ». L'économique, après avoir été réprouvée, puis après s'être progressivement fait reconnaître une place délimitée dans la vie sociale et la société, a donc fini, bien récemment à

l'échelle historique, puisqu'il s'agit seulement de quelques siècles, par prendre la place du tout et par s'assujettir l'ensemble des autres dimensions de la vie sociale. Mais elle n'a pas manqué de soulever alors à son tour de nouveaux problèmes, liés précisément à l'accomplissement effectif de cette hégémonie sociétale qu'elle s'était fait attribuer théoriquement puis pratiquement. La nature de ces problèmes a bien été analysée par K. Polanyi, et c'est de la nécessité sociale et politique d'en tenir compte de manière de plus en plus systématique qu'est survenu le principal tournant théorique et pratique qui a marqué dans son centre même la modernité du XXe siècle : le keynésianisme, associé au mouvement social démocratique. Chez Keynes, cependant, il s'agissait encore de parfaire le fonctionnement de l'économie, plutôt que de soustraire la société à son emprise. Ce tournant, néanmoins, s'est encore effectué à l'intérieur d'une vision économiste de la société, et c'est sans doute en raison des limitations de principe qui lui étaient inhérentes de ce fait, qu'il a suscité à son tour une réaction néolibérale, qui prétendait au moins idéologiquement faire retour à l'économie pure et simple en l'affranchissant de toutes les entraves « extérieures » qui avaient été imposées au libre jeu de sa logique propre depuis le milieu du XIXe siècle. Cette réaction idéologique néolibérale est on l'a dit anachronique si on la confronte à la réalité organisationnelle et systémique qui domine maintenant toute la dynamique des sociétés contemporaines. Cependant elle s'est révélée depuis une trentaine d'années (les années Reagan-Thatcher) parfaitement adéquate idéologiquement dans la mesure où elle s'est présentée comme une défense de l'utopie libérale bourgeoise de la « propriété individuelle » et du « libre marché » à l'encontre des interventions politiques de la société qui avaient tenté – non sans succès – de remédier aux conséquences sociales les plus inacceptables du capitalisme en « socialisant » l'économie. Du même coup, elle est parvenue, jusqu'à récemment58, à détourner l'attention du procès d'assujettissement du monde à la domination d'un système organisationnel-corporatif qui n'obéit plus lui-même en rien aux principes de la liberté individuelle et de la rationalité instrumentale qu'elle prétend défendre, et dont Hayek (1946) et l'École de Chicago s'étaient fait les champions.

L'individualisme moderne et l'autonomisation de la sphère économique sous le mode d'une chrématistique généralisée étaient porteurs de contradictions sociales touchant aux conditions de reproduction des sociétés (la participation sociale, la solidarité et la justice), et ces contradictions menaçaient l'existence même des sociétés. Tous les mouvements sociaux et politiques des XIXe et XXe siècles ont répondu à ces contradictions, et ceux qui, en opposition aux totalitarismes, suivirent la voie démocratique étaient parvenus finalement à réaliser, sous des formes institutionnelles multiples mais consistantes, une réintégration de l'économie dans la société, et ceci dans le cadre des États-nations dans lesquels s'était restructurée, de manière conflictuelle et dynamique, la forme moderne de l'identité et de la solidarité collective.

Pour une « science sociale » qui se préoccupe de la réalité entière de la vie humaine et en particulier des conditions effectives de la vie collective et de la possibilité de sa permanence (et qui ne se contente donc pas comme la science économique de prendre unilatéralement parti pour une idéologie qui ne reflète qu'un moment partiel de la rupture que la modernité a effectué à l'égard d'une manière de vivre traditionnelle plusieurs fois millénaire), l'adoption d'une position critique à l'égard du cours dominant du « développement » est une exigence non seulement politique, mais aussi épistémologique et ontologique. Or la direction dans laquelle cette critique doit s'engager est désormais double. D'un côté, il est temps de montrer les contradictions qui habitaient le projet moderne individualiste depuis son origine ; et il faut, dans le jugement évaluatif, tenir compte alors aussi du fait historique que ces contradictions ont été longtemps contrebalancées par les « réserves de tradition » que la vie sociale concrète charriait encore dans tous ses contenus symboliques, culturels, normatifs et identitaires, en particulier dans les cultures populaires ; mais ces réserves de tradition avaient aussi non seulement survécu, mais s'étaient encore développées de manière remarquable dans l'élaboration réfléchie d'une haute culture humaniste orientée vers la réalisation d'un universel concret. À l'intérieur même de la dynamique de développement de la modernité, cette culture humaniste avait servi de contrepoids au formalisme abstrait dérivant de

l'individualisme utilitariste. Or, comme nous l'avons vu, le moment formel, universaliste de la modernité a été « dépassé » ou plutôt débordé et submergé par une nouvelle modalité de régulation de la vie collective qui a pris corps dans l'instauration d'un système organisationnel et technocratique de contrôle direct de l'activité humaine et de son environnement tant naturel que culturel, et cette nouvelle modalité s'est déployée non seulement à l'intérieur de l'économie, mais aussi dans les champs politique et culturel, dont elle détruisait les références idéales. Dans le domaine culturel en particulier, cela a conduit à la fusion des cultures populaires et de la culture humaniste dans une culture de masse directement mercantilisée à travers les médias59. C'est pourquoi la tâche principale d'une théorie critique contemporaine qui voudrait dépasser la modernité n'est plus de dénoncer seulement cette modernité et ses contradictions, mais d'abord le potentiel totalitaire du nouveau régime systémique qui s'est chargé de la remplacer.

Le nouveau mode de régulation organisationnel-systémique ne possède plus un caractère universaliste, et la domination qu'il exerce est de nature simplement globale, parce que pragmatique. Il s'est d'abord formé dans l'espace d'arbitraire que représentait le dominium patronal sur sa propriété, qu'il s'agisse des biens ou de la force de travail ; puis il s'est déployé, à l'intérieur des corporations supranationales et dans le cadre de leur autonomie de gestion et d'organisation interne, dans les interstices qui échappaient à l'autorité juridique des États-nations, pour se consolider progressivement par-dessus celle-ci. Main tenant, ce sont ces autorités nationales que le système dominant cherche à dissoudre, non certes comme forces de police locales, mais comme puissance publique capable de l'entraver et de le contrôler. C'est le sens explicite de toutes les « négociations » en cours sur la « mondialisation » et c'est l'enjeu des mouvements qui s'y opposent parce qu'elle signifie une domination sans restriction de l'« économie » sur toute la vie collective de l'humanité – une économie qui a doublement usurpé son nom, une première fois après la Renaissance en devenant une pure chrématistique, et maintenant une seconde fois en se convertissant en un système autoréférentiel de puissance immédiate. Un tel système de puissance échappe alors aussi à l'emprise, même seulement partielle, d'une « science économique », puisqu'il n'a plus de rapport direct ni avec les besoins, ni avec la rareté, ni avec l'adéquation instrumentale des moyens aux fins. Il ne répond d'un côté qu'à une théorie pragmatique de la maximisation du « contrôle », et de l'autre, qu'à une théorie des jeux qui postule le caractère arbitraire de tous les objectifs et de toutes les motivations.

Or il est évident que les cadres politiques établis par la modernité, ceux des États-nations soi-disant souverain, sont devenus inadéquats pour servir de base à une ressaisie politique et normative effective de cette galaxie organisationnelle et systémique. En effet, les nouveaux acteurs économiques dominants dans le capitalisme mondialisé ont fini par échapper par en haut à l'encadrement législatif et réglementaire qui caractérisait ce qu'on a nommé l'État providence. L'enjeu lui aussi est donc devenu planétaire, et c'est au niveau planétaire que doit formellement s'organiser désormais, face à la domination systémique totale, la solidarité collective de l'humanité. C'est donc par en haut également que cette nouvelle forme de domination doit être contrée et réintégrée au service de finalités humaines et sociales. Et il faut ajouter aussi que ces finalités ont un caractère historique au sens d'une histoire de la nature, puisque c'est désormais la nature elle-même qui est en jeu, puisque c'est elle en fin de compte qui risque banco dans le grand jeu de la spéculation globalisée. La tâche est donc une fois encore politique et civilisationnelle, et les théories ou doctrines qui peuvent la guider doivent donc expressément assumer un tel caractère, pour affirmer la prééminence ontologique et épistémologique des fins sur les moyens à l'encontre de théories servantes ou serviles qui n'assument plus aucune part de responsabilité à l'égard d'un avenir commun.

Notes de bas de page

1Ce texte a été initialement rédigé à l'occasion d'un colloque sur Schumpeter tenu à Montréal en mai 1989.

2Le concept de positivité est crucial ici, et pourtant je dois me contenter de le définir sommairement par son opposition de prime abord superficielle à la normativité ainsi que l'a fait la tradition sociologique depuis Comte et Durkheim (pour ne parler que de la France). Face au caractère subjectif et contingent qui est attaché à la pratique humaine en tant qu'elle se rapporte à un jugement portant non sur ce qui est, mais sur ce qui doit être, les concepts de positivité et d'objectivité ont été attachés à la réalité en tant qu'on la comprend, aussi bien dans son existence que dans ses déterminations, comme fondée sur une nécessité impersonnelle, à caractère soit matériel soit formel, et donc indépendamment des choix subjectifs dont elle peut être l'objet ou dont elle peut dépendre. Je ne me prononce pas ici sur la possibilité même d'une telle réalité strictement positive, mais il est aisé de comprendre que s'agissant de l'action humaine elle-même et de ses structures, c'est pour toute science qui veut la saisir un problème préjudiciel que de savoir si elle possède fondamentalement un caractère positif ou bien normatif, ou du moins s'il existe en elle quelque chose qui puisse être réduit à un statut de pure et simple positivité. (Dans un langage plus philosophique que je ne peux pas expliciter ici, on dirait qu'est « positiviste » toute théorie qui pose son objet ultime dans l'immédiateté du donné, soit objectif, soit subjectif. À l'opposé est « dialectique » toute théorisation qui procède par la reconstruction critique des médiations de ses objets, et pour laquelle ceux-ci se situent donc toujours, ultimement, non sur le plan uniforme de l'être immédiat, objectif ou subjectif, mais comme moment déterminé dans le procès d'ensemble du développement ontogénétique de ces médiations.)

3On trouve aussi chez Schumpeter des affirmations à caractère déjà tout à fait « kuhnien », comme celle-ci où la science se trouve décrite « comme technique qui se développe dans un groupe social consacré professionnellement à la cultiver » (HAE : 78), ou encore cette autre : « est science tout domaine de connaissance qui a mis au jour des techniques spécialisées de recherche des faits et d'interprétation ou d'inférence (analyse) […] est une science tout domaine de connaissance où des hommes, nommés chercheurs, ou spécialistes, se consacrent à l'amélioration du capital existant de faits et de méthodes et, au long de ce processus, acquièrent en ces deux points une maîtrise qui les différencie du profane et finalement aussi du simple praticien ». « Puisque l'économie emploie des techniques dont le grand public ignore le maniement, et puisque les économistes sont là pour les cultiver, l'économie est évidemment une science en conformité avec notre définition du mot » (ibid. : 30-31). Schumpeter esquive alors la question de la différence entre la science et la magie ou la sorcellerie, qu'il a l'honnêteté de poser lui-même : nous n'avons pas d'autre choix « que d'interpréter et d'apprécier chaque fragment de la connaissance outillée, passée aussi bien que présente, à la lumière de nos normes puisque nous n'en avons pas d'autres ». Voilà qui doit suffire pour éclairer le « fond » de l'épistémologie schumpétérienne. Mais le problème important est celui des conséquences ontologiques d'une telle épistémologie.

4Toutes les traductions de The Theory of Economic Development sont faites par l'auteur.

5Marx aborde la même question fondamentale à propos du travail dans un célèbre passage de L'introduction à la critique de l'économie politique de 1857 (cf. Marx, 1965b, tome 1 : 474 sqq.), dans lequel il reconnaît d'abord clairement l'historicité de cette catégorie dialectique. Toutefois, en appliquant ensuite le concept de travail aux sociétés précapitalistes, il tombe dans la même ambiguïté « naturaliste » que Schumpeter à propos de l'économie, et pour une raison analogue, qui tient chez lui à son « matérialisme scientifique ». Sur cette question de l'historicité dialectique de l'économie, voir Gagné (2001).

6Dans un article récent, Serge Latouche (2001) insiste lui aussi sur le caractère radicalement contingent de l'économie, et donc de l'économisme qui est impliqué dans le concept de

développement. Cependant, en poussant à l'extrême cet argument, n'abandonne-t-il pas la perspective dialectique par l'autre côté, en ignorant le poids ontologique qui est attaché à cette contingence et à son indéniable actualité, ainsi que l'irréversibilité massive (quoique toujours encore « relative » dans l'absolu) qui la caractérise ? On pourrait donc lui retourner la question : peut-on vraiment en finir maintenant avec le développement, et ceci, sur l'ensemble de la planète ? Voir aussi Latouche, 1998.

7Tel est bien le sens qu'il faut donner à la définition qui fut donnée de la propriété en droit romain : ius usus et abusus. L'« abus » est cette liberté d'user de la chose indépendamment des normes traditionnelles qui en régissent l'accès et l'emploi, et qui consistent en de complexes assignations et reconnaissances de « droits sur les choses » qui ne sont pas exclusifs les uns des autres. Autrement dit, la propriété est la « libération » de la chose au profit de l'individu, son affranchissement à l'égard de tous les droits d'usage collectifs : elle assure le monopole des droits sur une chose à l'exclusion de toute possession d'autrui. À titre d'illustration, on peut se rapporter à la structure des possessions superposées qui régissent les immeubles au Moyen Âge, et au caractère dramatique qu'a revêtu en Angleterre et ailleurs sa destruction au profit de la propriété exclusive – ce qui est un pléonasme – au cours des enclosures.

8L'institution de la propriété a donc un caractère juridique et politique, n'en déplaise à la doctrine du droit naturel subjectif. Mais par la médiation de cette doctrine, la propriété va en retour fonder le renversement moderne du fondement de la légitimité politique (cf. Macpherson, 1964).

9C'est tout le problème de l'opposition entre une théorie « substantielle » et une théorie « formelle » ou « relationnelle » de la valeur qui est touché ici, et ce problème possède une beaucoup plus grande portée que celle qui est généralement reconnue à l'opposition d'une théorie « objective » et d'une théorie « subjective » de la valeur. On peut se faire une idée de l'ampleur de ce problème en constatant les difficultés inextricables que Marx (pourtant esprit pénétrant et redoutable dialecticien s'il en fut) a éprouvées lorsqu'il l'a abordé de front au début du Capital. Pour des raisons épistémologiques (le scientisme d'époque) il choisit de le traiter en suivant une ligne d'argumentation logique (donc suivant une raison « subjective ») plutôt que de s'engager directement dans une argumentation sociologique (selon une raison « objective » ou ontologique, au sens où elle tient au logos de la chose elle-même).

10On peut adresser une critique analogue à la problématique du don qu'Alain Caillé oppose au paradigme de l'intérêt.

11En Grèce, cette communauté primaire a longtemps été représentée, après la dissolution des genoi, par l'oikos, et elle est caractérisée par la solidarité immédiate qui lie entre eux « ceux qui ont bu le même lait et respiré la même fumée ». On peut l'associer aux liens du sang, mais elle ne s'y limite pas strictement. C'est alors en raison de cette solidarité primaire qui lie les membres de l'oikos et qui n'exclut pas nécessairement la hiérarchie et la dépendance, que leurs rapports, même lorsqu'ils font l'objet d'une objectivation réflexive comme dans l'oikonomia, ne peuvent se confondre avec ceux que régissent les principes de la chrématistique. Mais il en est resté de même, au moins jusqu'à récemment, s'agissant du mode de rapports qu'entretiennent dans nos sociétés les membres de la famille proche, particulièrement les conjoints et les enfants.

12Cela n'est pas entièrement « irrationnel ». L'oiseau est dans son vol en accord immédiat avec l'air, la « résistance de l'air » est a priori intériorisée dans la forme et la puissance de ses ailes. C'est seulement du point de vue tout extérieur et purement formel de la physique qu'il y a entre l'oiseau et l'air « échange » d'énergie, mais lui n'échange rien, il vole, il vit. Je pourrais ajouter que la théorie de l'information a poussé encore beaucoup plus loin que la physique mécaniste l'idéologie du sujet et de l'échange comme mode de rapport, d'existence.

13Toujours chez les Grecs, c'est le passage archaïque des « thémistes » oraculaires à la dikè créée par un pacte (cf. Glotz, 1968). Toutefois ces termes ne se conserveront pas en Grèce dans leur sens originel, et c'est la dikè qui se chargera de la valeur transcendante conférée aux nomoi, alors que la themis désignera l'institution juridictionnelle et sa praxis.

14Il n'est sans doute pas sans intérêt de relever qu'il en ira encore de même chez Calvin, dans les Institutes et dans les Ordonnances ecclésiastiques. C'est ultérieurement seulement, aux Pays-Bas et surtout en Angleterre, que le courant calvinisme adhérera sans restriction à la logique de la chrématistique qui acquerra une valeur providentielle, ainsi que l'a montré Weber dans L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1985).

15Ce constat est de grande portée lorsqu'il s'agit de saisir le sens du procès contemporain de « globalisation » de l'économie (cf. Freitag et Pineault, 1999).

16Sur la formation et la transformation du concept formel de travail en même temps dans le cadre du développement de la société capitaliste et comme concept central dans la théorisation des sciences sociales, cf. Bischoff (1998) ; pour une analyse très élaborée de l'ensemble de ce procès socio-historique, cf. Pinard (2000).

17Schumpeter reconnaît ici la valeur productive de l'organisation, mais il ne voit en celle-ci qu'une forme de l'activité, et non un nouveau mode spécifique de socialité qui succède aux modalités de la « communauté » et de la « société » et ne forme pas non plus simplement une nouvelle variété d'« association » (Verein). Le sujet de l'activité d'organiser reste chez Schumpeter l'entrepreneur saisi comme individu.

18On pourrait remarquer que cette légitimation a fait long feu avec le développement d'une conscience écologique, et avec le souci contemporain de la protection des « formes de vie » culturelles.

19On pourrait faire remarquer que c'est cette dimension négative de l'autonomie individuelle et de la pure indétermination et atomisation a priori des évaluations subjectives, ainsi que la fluidité normative qui en résulte, qui créent les conditions objectives des phénomènes de « mode », compris comme diffusion de proche en proche, par imitation, de modèles normatifs subjectifs et « arbitraires ». Or toute l'économie « corporative » s'est déployée en même temps qu'avec la production et la consommation de masse se développait une emprise publicitaire systématique du producteur sur la demande. Sous la forme de la « nouvelle économie » des mass media, de la communication, de l'information, de la culture et du savoir, cette production « symbolique » des « besoins » est maintenant devenue, en tant que telle, le principal champ d'expansion de l'économie générale. Il faut donc faire abstraction de bien des choses « réelles, trop réelles » pour suivre Schumpeter !

20Marx, dans le livre I du Capital, a le premier peut-être (dialectique oblige) très bien perçu le problème, mais ici aussi, comme dans la question de la valeur-travail dans laquelle il a voulu dogmatiquement le résoudre, il a fini par s'enliser. Je ne peux pas aborder ici, séparément et pour elle-même, cette question fondamentale du rapport entre la monnaie, le marché et le pouvoir. À ce sujet aussi, je renvoie à A. Haesler (et en particulier 1988a, 1988b et 1991). Cf. aussi, dans les Cahiers du GIEP, nº 57 (à paraître), l'exposé fait par Eric Pineault ainsi que le débat qui a suivi.

21Je pense à Bruno Rizzi (1976), James Burnham (1947), Bertrand de Jouvenel (1933), Roberto Michels (1971), Berle et Means (1968), et un peu plus tard Galbraith (1968), Riesman (1964), Whyte (1959) (et je devrais citer aussi des écrivains comme Kafka, Huxley, Orwell et Jünger, des philosophes comme Spengler et Heidegger, des juristes comme Blüntchli et Schmitt, etc.). Mais tous les libéraux

et néolibéraux jusqu'à nos jours se complairont dans l'abstraction eu égard aux transformations des conditions réelles de régulation et de reproduction qui prévalent dans les sociétés contemporaines chaque fois qu'il ne s'agira pas simplement pour eux de les dénoncer comme des erreurs, des aberrations ou des complots. Ils condamneront le keynésianisme et l'« État providence » comme si l'intervention de l'État n'était pas devenue un complément structurel inévitable de la suprématie des lois du marché puis surtout du développement des « corporations », et ils s'entêteront à ne voir dans les complexes structures de pouvoir générées par les organisations que d'innocentes expressions de la liberté individuelle, en même temps qu'ils érigeront en norme idéale de toute société civilisée la loi de la jungle qui prévaut sur les marchés internationaux comme en haute mer. À ce sujet, l'attitude de Schumpeter est d'ailleurs beaucoup plus ambiguë, et on peut se demander si, un peu comme Hayek, il ne voit pas dans ces mêmes développements organisationnels et corporatifs, avec toute la confusion (ou la fusion) du « public » et du « privé » qu'ils comportent, un des aspects de cette socialisation de l'économie, ou du moins une voie qui mène directement au socialisme depuis l'intérieur même du capitalisme. Mais de toute façon, sa conceptualisation sociologique est si relâchée ici qu'il paraît vain de vouloir trancher clairement la question.

22Il en va chez Weber du pouvoir comme de la rationalité : décrivant d'abord la diversité de leurs manifestations à l'aide de puissants types idéaux, il saisit de manière extrêmement claire l'essence sociologique de leurs formes historiques successives et la dynamique interne de chacune. Mais Weber est ensuite amené, dans les deux cas, à définir l'idéal-type moderne par son caractère strictement instrumental, ce qui pourtant correspond déjà à la forme de transition postmoderne, puisque toute la dimension synthétique et transcendantale aussi bien de la raison que du pouvoir y est répudiée au profit de l'opérationnalité immédiatement positive du calcul stratégique, d'un côté, du contrôle et de l'influence, de l'autre. À partir de là, toutes les formes historiques antérieures de la raison et du pouvoir deviennent alors pour Weber « irrationnelles ». Or il me semble que cette attitude wébérienne est directement suivie par Schumpeter, comme d'ailleurs par bien d'autres auteurs (Habermas, 1987, Giddens, 1994, Touraine, 1992) qui sans le savoir ou l'admettre clairement campent déjà leur « modernité » sur le terrain mouvant de cette transition. Mais on revient alors à la confusion du concept socio-historique et idéal-typique de la modernité avec le concept chronologique empirique de l'« actualité ».

23Nulle part le caractère idéologique des sciences sociales n'apparaît aussi clairement que dans la manière dont de nouvelles disciplines naissent en même temps que leur objet pour le prendre en charge comme s'il s'agissait de la découverte purement empirique et analytique d'une dimension permanente de la vie sociale, voire de l'invention d'un nouveau paradigme explicatif à portée générale et universelle. Mais chaque nouveau discours à prétention plus ou moins hégémonique laisse traîner derrière lui les anciens discours auxquels se sont accrochés des corporatismes professionnels et académiques qui se contentent alors de « cultiver leur jardin ». La croissance de ce capharnaüm est d'ailleurs une conséquence directe de la contradiction entre d'une part l'historicité et la contingence de la réalité sociale et d'autre part la prétention positive des sciences qui l'étudient, et où cette même prétention à la scientificité sert justement d'argument idéologique commun à tous à l'intérieur de ce gentlemen's agreement de non-critique qui régit pragmatiquement les rapports entre les sciences sociales et qui leur permet de partager le même nom, tout en étant jalouses de leurs spécificités et de leurs frontières.

24Formellement, Keynes s'est placé sur le terrain strict de l'analyse économique, contestant simplement d'une autre manière que Schumpeter la théorie de l'équilibre. Mais cette différence est symptomatique d'une divergence essentielle dans l'attention portée aux « faits », Keynes observant, à l'encontre de Schumpeter, qu'il ne va absolument pas de soi que la demande finale de biens soit suffisante pour entretenir la croissance, et donc que le problème de la répartition du revenu est une dimension intrinsèque de l'économie, quoi qu'elle soit aussi immédiatement de caractère politique. Du même coup, il n'y a plus de légalité économique purement positive et immédiate, qui ne ferait

qu'interférer en extériorité – et alors toujours au détriment de sa rationalité et de son efficience propre – avec des facteurs « externes », contingents et subjectifs, et dont l'optimisation économique exigerait à la limite l'élimination. Bien qu'il se soit beaucoup moins explicitement engagé dans des discussions historiques, sociologiques et éthico-politiques que Schumpeter, Keynes fut en réalité beaucoup plus sensible que lui à la portée objective effective de ces dimensions sociales de la vie économique, et donc, à la nature irréductiblement politique de l'analyse économique.

25Pour une synthèse, voir Pinard (2000) ainsi que Freitag (1994c).

26Par exemple au Mexique et en Amérique andine dès le XVIe siècle, ou encore au Soudan et au Congo dans la première moitié du XXe siècle.

27C'est ce qu'a fait l'« école de la régulation » de Michel Aglietta, Alain Lipietz, Robert Boyer, etc. (voir Boyer et Saillard, 1995), qui eut le courage théorique de reconnaître une évidence sociologique à l'encontre des dogmatismes « économistes » autant marxistes que libéraux. Ils n'eurent pas le prix Nobel, puisque cela minait toute prétention de l'économie à être une « science pure » !

28Bien sûr, il n'est guère d'entrepreneur, libéral dans ses principes généraux, qui n'ait lui aussi réclamé l'intervention de l'État en sa faveur lorsqu'un profit particulier pouvait s'en suivre. Et n'importe quel observateur pas trop cynique de la scène politique n'en finirait pas de s'étonner de la part de leurs activités que les Parlements consacrent à « intervenir » sous la pression et au profit des intérêts les plus ouvertement anti-interventionnistes et anti-étatistes. Bref partout règnent – toujours en restant à ce niveau simple de l'analyse – le libre-échange et l'autonomie de l'économie, la « libre entreprise » et la « loi du marché », plus la subvention, la protection, le privilège et le lobby (dont les médias ont récemment légitimé l'institutionnalisation qui s'était faite de manière rampante). Mais tout cela est tellement « humain, trop humain » que c'en est aussi « fatigant », et l'essence du système et de son mouvement historique est ailleurs, « pour le meilleur et pour le pire », et il tient encore à nous (pas « les gens » mais la société) que ce soit l'un ou bien l'autre qui l'emporte.

29Comme on ne peut pas, sociologiquement, adhérer à la théorie du droit naturel subjectif, il faut voir dans cette reconnaissance un acte constitutif et pas seulement « déclaratif » : la propriété (privée) a non seulement une portée et des conséquences sociales structurantes, elle est elle-même entièrement de nature sociale et donc historique. Et cette « création » sociale de la propriété possède, nous l'avons montré, un caractère politique et institutionnel et non d'abord culturel.

30Conceptuellement (sociologiquement), il me paraît essentiel de constater que ces régulations social-démocratiques et keynésiennes, visant à corriger et à modifier le comportement « spontané » de l'économie, ne résultent pas elles-mêmes de la logique économique ; et si Keynes lui-même pensait maintenir son analyse dans le cadre de cette logique « scientifique », l'objectif de plein-emploi qu'il assignait à l'économie était clairement de nature sociopolitique, comme l'étaient ensuite toutes les interventions régulatrices que sa doctrine confiait à l'État en vue de la réalisation active de cette forme dynamique de l'« équilibre ». C'est d'ailleurs précisément à cette dimension sociopolitique de la théorie keynésienne, appréhendée concrètement à travers les politiques qu'elle engendrait, que s'en prendront systématiquement les néolibéraux qui l'ont emporté idéologiquement à partir des années 1970. Mais tout laisse croire ou espérer que cette domination idéologique touche à sa fin.

31Sur cette dimension juridique de la mutation corporative et organisationnelle de l'entreprise capitaliste et conséquemment de toute l'économie américaine, voir aussi le remarquable ouvrage de Bertrand de Jouvenel (1933), ainsi que Chandler (1988).

32Le droit anglais avait créé d'importants précédents avec les Compagnies des Indes, de la baie d'Hudson, etc., mais ceux-ci restaient justifiés par une délégation de puissance publique correspondant à une reconnaissance d'intérêt public, notamment dans le contexte de la politique impériale.

33Mais comme le droit moderne avait instauré une claire séparation entre le domaine du droit régi par le dominium public et celui qui reposait sur l'expression de la volonté privée, ce n'est plus de frontière qu'il faut parler ici, mais plutôt du no man's land qu'avait créé cette opposition, et c'est donc ce no man's land intermédiaire qui deviendra ainsi l'espace socio-juridique central de la société postmoderne. Cela est encore plus vrai dans le procès contemporain de la globalisation, où la puissance des compagnies transnationales se déploie entre et par-dessus les juridictions nationales, dans un espace supranational qu'elles contrôlent directement et dans lequel elles s'efforcent maintenant de fondre les espaces juridiques nationaux en les abolissant (voir le projet de l'AMI).

34Sauf au début, où des personnages comme Rockefeller, Carnegie, Morgan et Ford créèrent des empires économiques à caractère encore très personnel, mais qui eux aussi étaient appelés à être remplacés par des managers œuvrant de manière collective et relativement anonyme, en tant qu'employés des compagnies, à l'intérieur de schémas techniques de partage des compétences et d'organigrammes précis d'attribution des pouvoirs, qui jouaient à l'intérieur des entreprises le rôle de véritables « constitutions ». Le contraste entre la direction de Ford et celle de GM, dans les années trente, est devenu emblématique de ce passage du capitalisme entrepreneurial au capitalisme corporatif.

35Un auteur a recensé, dans la langue française du XVIIIe siècle, plus de soixante termes tout à fait spécifiques pour désigner tout ce qui s'est fondu dans le concept uniforme du « travail ». Les formes particularisées de rémunération bénéficiaient également d'une riche terminologie, dont la diversité a un peu mieux résisté au temps (gages, soldes, honoraires, vacations, cachets, émoluments…).

36C'est à partir de ce statut légal universalisé que peut se créer aussi un marché du travail généralisé sur lequel les diverses capacités de travail concrètes et particulières s'échangent virtuellement les unes contre (ou pour) les autres en acquérant ainsi leur équivalence de simple « force de travail », une unification a priori qui est parallèle à celle de la valeur des produits sur le marché, comme valeur d'échange.

37En anglais workmans plutôt que labourers et même que workers. Ce dernier concept désigne peut-être le résultat de la fusion des deux, que réalisera la mutation organisationnelle de l'entreprise en corporation.

38Il y a cependant une différence sur ce point entre le régime soviétique et le régime capitaliste libéral : dans le premier, c'est la même autorité qui domine à l'intérieur de l'entreprise et en dehors d'elle, dans la « société ». Le « chef d'entreprise » y tient son autorité du Parti, et ses décisions sont prises en charge en dehors de l'entreprise par les mêmes autorités du Parti qui dominent l'ensemble de la « vie civile » des travailleurs hors de l'usine, avec pour effet la disparition de tout espace politique autonome. Il faut reconnaître cependant que la situation n'était guère différente dans les sociétés libérales au début du capitalisme industriel : les travailleurs ne bénéficiaient pratiquement d'aucune liberté politique, et le temps dont ils disposaient pour « vivre » en dehors du travail tendait à être réduit à rien par la « loi d'airain ».

39Cette théorie prend la place ou se déploie (comme surdétermination, dérivation et occultation) dans la même place qu'occupait la théorie elle aussi politique de l'économie classique, libérale et néoclassique (l'économie politique), c'est-à-dire substantive et marginaliste, faisant référence au marché, à l'offre et à la demande, aux fonctions d'équilibre. C'est dire combien l'idéologie

néolibérale actuelle est sociologiquement et historiquement archaïque, c'est-à-dire qu'elle est « idéologie » au premier degré, où elle ne signifie pas l'expression de la réalité mais simplement son occultation.

40Burnham constate cette séparation de la propriété et du pouvoir directionnel lorsque la propriété des grandes entreprises corporatives se divise en un grand nombre de détenteurs d'action anonymes et qu'elle devient passive (simple « droit au dividende »), en regard du caractère actif de l'activité réelle d'organisation et de gestion que tend à monopoliser la direction managériale et technique. Il décrit ainsi un modèle alternatif non seulement à celui du patron capitaliste classique, mais aussi à celui de l'« entrepreneur créatif » de Schumpeter.

41Cette mutation s'exprime en particulier dans la distinction formelle du staff et du line, c'est-à-dire dans l'opposition d'une rationalité « opérationnelle-pragmatique » à l'égard d'une rationalité rationnelle-légale définie de manière déductive.

42Un peu à la manière dont Platon avait imaginé le rôle du « philosophe-roi » dans La République.

43C'est cette dualité du « travail » et des régimes de régulation qui non seulement le régissent mais le déterminent qui tend à être « dépassée » dans le système managérial-organisationnel, entraînant une mutation du « travail » lui-même (en « emploi », en « postes », etc.). À ce moment, la « classe ouvrière » aussi change de nature, même comme pure potentialité (il n'y aura plus tendanciellement que des « personnels », des « employés » dans et par les organisations, ou alors des « travailleurs autonomes » convertis en « entrepreneurs » précaires toujours disponibles de manière « flexible » pour les organisations qui n'ont pas à payer les charges de leur intégration directe).

44Bien sûr qu'elle en produit encore, mais sa propre croissance n'est plus mesurée par l'augmentation de cette production destinée à une demande extérieure et autonome. Cela est devenu visible de manière criante dans l'expansion purement spéculative de la valeur boursière des entreprises à mesure que se poursuit leur concentration et leur intégration organisationnelle, qui souvent va de pair non avec une augmentation de la production, mais avec sa diminution programmée. Il en va de même pour ce qui est de la valeur des « nouveaux produits » créés continuellement par les organisations de « recherche et de développement » qui dépendent du même système managérial, et qui possède elle-même un caractère essentiellement spéculatif (comme l'est toute la « nouvelle économie du savoir »).

45Ce que Habermas nomme « la colonisation du monde vécu par le système ».

46Ce nouveau domaine est devenu l'objet de recherche et d'enseignement des départements de « relations industrielles » et de « management », qui ont pris la place de la sociologie du travail et du droit du travail classiques et qui se sont engagés directement et activement (de manière globalement a-critique) dans la perspective instrumentale-pragmatique de la gestion et du management inhérente à leur objet même. Ainsi se sont ouverts au profit de ces départements (plutôt qu'ils ne les ont « découverts » !) de nombreux champs d'expertise et de recherche opérationnelle. Mais toutes les sciences sociales – y compris bien sûr l'économie – ne sont-elles pas nées ainsi de manière « opportuniste », ou en tout cas sociologiquement et historiquement opportune ?

47Les thèmes de la bureaucratie et de la technocratie s'entrelacent depuis qu'ont été formulées les premières critiques de la mutation managériale des entreprises et du déploiement d'un État interventionniste puis gestionnaire : voir Roberto Michels (1971), Bruno Rizzi (1976), James Burnham (1947).

48L'informatique et la cybernétique, telles que théorisées par Wiener, von Bertalanffy, Newman, etc., jusqu'à Varela et la « nouvelle communication » (Bateson, Watzlawick, etc.), forment le pôle unificateur de ce nouveau technologisme social. Sa réalisation la plus spectaculaire (permise par la digitalisation généralisée des descriptions de « formes » et leur conversion en « information » qui peut être soumise à n'importe quel programme de manipulation) est sans doute celle des technologies du « virtuel » qui bouleversent le rapport « naturel », sensible et symbolique, de représentation en abolissant la distance ontologique entre la représentation et l'objet représenté et en produisant une nouvelle réalité qui se représente immédiatement elle-même de manière autoréférentielle, et n'est finalement que présentation-de-soi des possibilités du faire technique. Dans le schème de l'« interactivité » qui est installé dans le mode opératoire du système, le sujet cesse alors d'être « spectateur » pour devenir immédiatement « faiseur-voyeur » ; il devient lui-même partie de l'opérationnalité immanente du système. Les philosophies proclamant « la fin de la représentation » et engagées dans la « déconstruction » ont certainement facilité le succès social de cette emprise technique sur l'ensemble des formes synthétiques aussi bien objectives que subjectives, et cette mise en œuvre immédiatement opérationnelle des concepts dont le discours médiatique et particulièrement la publicité sont maintenant saturés.

49Pour la critique de cette mutation de l'institution en organisation dans le domaine particulier mais essentiel de l'éducation, cf. Jacques Le Goff (1999), Michel Freitag (1995a) et Gilles Gagné (1999b).

50Même cela est d'ailleurs de moins en moins vrai. Le projet de L'AMI devait affranchir une fois pour toutes les investisseurs internationaux de cette tutelle des États. Or, de même que ce sont les corporations transnationales qui assurent la grande majorité des investissements internationaux, ces derniers, beaucoup plus que l'échange des biens, forment la substance même de la « globalisation » de l'économie. Voir Chesnais (1998) et Freitag et Pineault (1999).

51Mais les « autres sciences humaines » n'avaient-elles pas déjà cédé à la science économique toute leur prétention normative à portée tant soit peu universaliste (au moins dans le cadre d'une civilisation et d'un moment historique déterminés), pour se rabattre sur les descriptions locales et la neutralité axiologique ?

52Cette tendance n'est pas exclusivement postmoderne, elle s'était déjà manifestée très fortement dans la modernité, tant idéologiquement que pratiquement, aussi bien dans la pratique politique que dans les théorisations des sciences sociales ; mais elle est devenue en quelque sorte structurelle avec la conversion organisationnelle-décisionnelle-managériale de l'État lui-même.

53Parmi ceux-ci : la déréglementation des marchés financiers, surtout en ce qui concerne les transactions à terme qui ont connu une expansion fabuleuse (plus de cent fois le volume des transactions réelles !) ; le coût croissant des investissements en R & D et en publicité dans une économie mondialisée et l'obsolescence accélérée du capital productif qui en résulte ; la montée en flèche des gains des dirigeants de grandes entreprises, tant en salaires qu'en options d'achat, qui furent réinvestis spéculativement sur les marchés financiers et non plus accumulés comme « influence » dans les entreprises elles-mêmes ; l'« incorporation » dans des « fonds d'investissement » spéculatif de l'actionnariat de masse résultant de la participation des employés à des fonds de pension collectifs ; etc.

54Ce nouvel ordre pourrait être une réglementation mondiale stricte et efficiente de l'ensemble des organismes financiers et de leurs opérations, une taxation systématique des gains spéculatifs, l'instauration d'une « taxe Tobin », etc., bref mille choses dont on parle tout en continuant le forcing qui va exactement dans le sens contraire, comme l'ont démontré l'ALENA, l'AMI, la ZLÉA, etc.

55Il est intéressant, théoriquement, de constater que les théoriciens qui, comme Alain Caillé, opposent le paradigme du don au paradigme utilitariste, se découvrent une fascination toute particulière pour le modèle explicatif ou descriptif du jeu, pour la théorie des jeux, en tant qu'elle permet de sortir radicalement, sur le plan logique, de tout fonctionnalisme et de tout marxisme.

56Cela est peut-être à mettre en relation avec l'argumentation de Hannah Arendt (1972) touchant à l'essence du totalitarisme, où elle invoquait précisément l'absence de tout intérêt utilitaire aussi bien dans le nazisme que dans le stalinisme. On pourrait donc aussi, à partir de telles considérations, argumenter sur le caractère formellement totalitaire d'un système régi, virtuellement, en première et en dernière instance, par cette nouvelle forme extraordinaire du « marché » qu'est la spéculation financière globalisée.

57Cette exclusion de toute réflexion sur les fins est expressément identifiée par R. Rorty (1989) à la démocratie qu'il comprend comme un pragmatisme éthico-politique radical. Une même prise de position est aussi impliquée dans l'analyse que Francis Fukuyama (1992) a faite de la « fin de l'histoire ».

58Je fais bien sûr référence au mouvement « anti-globalisation » qui n'a cessé de se renforcer depuis la divulgation du projet de l'AMI en 1998-1999.

59Il est alors remarquable de constater à quel point les critiques existentielles et philosophiques qui ont accompagné la crise de la modernité depuis la fin du XIXe siècle (les philosophies de la « fin de la représentation », de la « mort du sujet », des « procès sans sujets ni fins », et plus généralement tout le mouvement orienté vers la « déconstruction » de toutes les références synthétiques et transcendantales) ont préparé idéologiquement cette mutation organisationnelle et systémique et participé directement à sa légitimation.

Chapitre V. La nature de la technique

L'intérêt et la nécessité d'une appréhension conceptuelle de la technique découlent directement de l'interrogation dont fait l'objet le développement contemporain d'une société « technicienne », « technologique » et « technocratique » dont nous pressentons la fondamentale nouveauté. C'est, doublement, notre compréhension de la nature « radicale » de ce développement sociétal et le jugement que nous pouvons porter sur le degré de liberté qui y est encore offert ou refusé à l'affirmation de notre identité et à notre action normative réfléchie qui dépendent d'une telle conceptualisation.

Dans le contexte de l'inquiétude que soulève l'évolution contemporaine de la société, je voudrais soutenir ici quatre thèses ou développer quatre « idées », dont la portée critico-cognitive est inextricablement liée à une prise de position normative :

1. Ontologiquement, la technique ou la technicité est une dimension essentielle mais cependant partielle ou non suffisante de l'action humaine, et plus largement de toute activité subjective dans le monde.

La première partie de ce texte sera consacrée à la définition de cette dimension ou de ce moment épistémique de la technicité de l'action.

2. Cette dimension formelle de l'activité, déjà présente dans l'existence animale, s'est, dans la société humaine, objectivée et autonomisée dans une succession de figures historiques, correspondant respectivement à un moment originel d'indifférenciation dans la culture, puis à l'émergence des techniques particulières associées au développement du travail compris dans le sens durkheimien d'une division institutionnalisée des tâches, et enfin à l'unification concrète du concept dans l'autonomisation de la dimension instrumentale relativement aux autres dimensions de l'action, et tout spécialement par opposition à sa dimension normative.

Une esquisse de cette phénoménologie rétrospective du développement de la technique sera présentée dans la deuxième partie de ce texte.

3. Une rupture fondamentale est en voie de s'opérer relativement à cette détermination instrumentale unitaire qui a caractérisé la constitution et l'essor de la technique dans la modernité, et ceci dans la mesure où le technologisme et le technocratisme contemporains impliquent, tendanciellement, comme corollaire de leur instauration en un système purement objectif, la dissolution de la structure de différenciation des fins et des moyens, de la réalité et de sa représentation, du sujet et de l'objet, de l'individu et de la société, de la société et de la nature.

C'est cette mutation ontologique du concept moderne de la technique en technologisme et technocratisme « postmodernes » qui sera thématisée dans la troisième partie.

4. Cette mutation, à laquelle une portée ontologique radicale doit être reconnue, reste néanmoins encore l'enjeu d'un choix sociétal à caractère politique, normatif, esthétique et pédagogique. Seule en effet l'idéologie dont s'arme la technique pour imposer l'autonomie de son dynamisme confère valeur de destin à la promesse de toute-puissance et à la menace de destruction qui sont inextricablement liées en elle.

Car si la technique « menait le monde », comme beaucoup le pensent explicitement ou implicitement, il ne servirait plus à rien de penser, et en particulier de vouloir penser la nature de la technique. La réflexion sur la technique n'aurait elle-même aucun sens. C'est pourquoi l'idée normative sur laquelle je voudrais conclure ce texte est une idée de liberté et de responsabilité : c'est l'affirmation de la portée elle aussi ontologique de la réflexion et de l'auto-engagement normatif. Ni la technique, ni l'économie, ni dieu, ni le hasard, ni la nécessité ne mènent le monde. Mais le monde, en sa contingence et donc en sa fragilité, peut s'en remettre ou se trouver remis à travers nous à l'une ou à l'autre de ces figures de notre renoncement, il peut se figer dans l'une ou l'autre de ces formes réifiées de notre désir et de notre volonté. Car si la technique est bien la réalisation de notre volonté, cette même volonté peut s'abandonner en elle à sa propre réification, ainsi que l'y enjoint le discours dominant sur la technique, qui confère justement à celle-ci et à sa dynamique une portée ontologique immédiate, ou immédiatement positive. Mais elle peut aussi vouloir encore rester elle-même, à son propre compte subjectif, se faisant alors vocation de tendre vers la conscience de soi et du monde, l'appréhension esthétique de son être et de son action expressive dans le monde, et la maîtrise réfléchie de ses fins.

I. LA TECHNICITÉ COMME DIMENSION ÉPISTÉMIQUE1 DE TOUT RAPPORT SUBJECTIF AU MONDE

A) Aperçu phénoménologique à partir du sens commun

Le sens commun associe d'abord l'idée la plus générale qu'il se donne de la technique à la notion d'artifice ; par là, il comprend d'emblée la technique dans le cadre d'une opposition ontologique entre le naturel et l'artificiel2. Il serait hâtif de prétendre qu'en cette représentation première de la technique le sens commun se méprend sur la nature fondamentale de celle-ci. Ce qui lui échappe peut-être, par contre, c'est la portée et l'essence mêmes de l'opposition qu'il établit entre la nature et l'artifice, qu'il appréhende d'emblée, du moins en Occident, comme un rapport d'opposition et d'exclusion du nécessaire en soi et de ce qui relève de l'arbitraire subjectif humain. Il se méprend peut-être plus précisément sur la « profondeur ontologique » de cet « arbitraire subjectif », et sur sa participation à la constitution même de ce qu'il entend par « nature », de ce qu'il voit comme nature. Il nous faudra donc chercher à appréhender l'origine de la technique bien en deçà de cette opposition, dans ce que nous pouvons déjà désigner comme les « artifices ou l'artificialité de la nature », ou pour employer un terme plus général et plus pertinent : sa contingence.

Mais, ici aussi, le sens commun nous a précédés, dans un mouvement peut-être plus spontané et métaphorique que réfléchi : ne parle-t-il pas également, en effet, de la technique du vol de l'aigle ou du faucon, de l'hirondelle faisant son nid, des techniques par lesquelles le tigre chasse et dévore sa proie, l'araignée tisse sa toile, ou l'abeille construit ses rayons ou organise sa « vie sociale » ? Tout être existant subjectivement et donc aussi agissant dans le monde ne recourt-il pas ainsi à certaines techniques, dans la mesure où il lui faut affronter une réalité empirique – qui comprend les autres êtres subjectifs – dans laquelle il doit lui-même trouver place ? Et d'ailleurs les hommes eux-mêmes n'ont-ils pas eu longtemps le sentiment d'imiter seulement la nature en élaborant leurs techniques propres, en construisant leurs artifices, en créant leur art ? Et leurs outils n'étaient-ils pas d'abord conçus comme les prolongements de leurs mains, ou de leurs dents (et maintenant de leur cerveau), comme une extension « artificielle » de leur propre être « naturel » ? Les branches de l'art et de la nature ainsi se joignent dans le tronc, les racines se mêlent. Où commence alors la technique ?

Les Grecs avaient un mythe à ce sujet, que je me contente de résumer très librement. Zeus, ordonnateur de l'univers infra-lunaire, avait délégué Épiméthée pour distribuer à chacun des êtres qui le peuplaient sa « puissance-d'être » propre, ses capacités spécifiques d'agir, ses « moyens d'action », sa « métis3 ». Et l'envoyé de Zeus distribua ainsi à chaque être la « part » qui lui revenait, les « dons » particuliers qui formaient sa « nature propre », par laquelle lui était aussi assignée dans le monde une place propre. Lorsqu'il parvint jusqu'à l'homme, Épiméthée avait ainsi distribué déjà tous les dons. Il s'en retourna donc vers Zeus en laissant l'homme les mains vides, dans l'abandon, sans capacités ni nature propre. Alors Prométhée, frère d'Épiméthée, eut pitié des hommes, et déroba à Zeus pour le leur donner le feu qui était le symbole, non d'une « Toute-puissance », mais de la possession et de la maîtrise de toutes les puissances (on sait alors ce qui lui advint par la colère et la jalousie de Zeus). Ainsi l'homme est-il devenu lui aussi, à l'instar de Zeus, « polymétis ». N'ayant pas reçu de « nature propre », il détenait en contrepartie la capacité de nature « divine », mais chez lui seulement virtuelle et indéfinie, de produire lui-même ses « dons », de construire son être au gré de toutes les puissances d'agir qu'il saurait élaborer par l'exercice de son intelligence dans sa confrontation au monde.

Ce ne serait donc pas la « technicité », en son essence la plus universelle, qui caractériserait la nature humaine ; ce serait l'obligation faite aux hommes de produire eux-mêmes leurs techniques, les puissances d'action par l'exercice desquelles seulement ils pourront se faire dans le monde une place qui ne leur y avait pas été assignée d'avance.

Mais il y a aussi d'autres mythes grecs4 (celui d'Icare, par exemple) pour dire le danger de cette condition d'ouverture à la technique et à ses puissances, et pour dénoncer ou contenir l'« ùbris », la « démesure », la menaçante « injustice », la « folie » que comporte sa mise en œuvre. Déjà, la « technique » s'y trouve comprise comme la « colère de dieu » ou du subjectif (Hegel), où l'on peut

entendre aussi que « dieu », quelle que soit la puissance réelle ou imaginaire dans laquelle il s'exprime, doit se garder de laisser libre cours à sa colère.

La technique se trouve ainsi originellement associée à l'agir en tant que mode d'être du subjectif, et c'est donc relativement à la valeur ou à la portée ontologique de la catégorie de l'action ou de l'activité comprise dans son sens le plus général que le problème de l'implication ontologique de la technique peut être posé.

B) Portée ontologique de la spécification de la dimension technique de l'action
Dans toute action intentionnelle, la technicité représente l'adéquation des opérations autonomes du sujet aux déterminations empiriques (résistances) du monde extérieur5 dans lequel elle vise non seulement à exprimer son intention (à la montrer), mais à la réaliser effectivement sous la forme d'une transformation et d'une appropriation objectives. Dans ce sens tout à fait général, toute action possède une technicité, quelle que soit la fin qu'elle vise, en autant qu'il ne s'agit pas comme on dit d'un « acte gratuit ». Il y a ainsi une technicité de la chasse ou de la poterie, de la construction aéronautique ou de la microélectronique, comme il y a une technicité de la danse ou du droit, de l'expression artistique ou de la rhétorique politique ou conjugale, et dans ce sens il n'importe pas que l'effet visé soit de nature matérielle ou symbolique, économique ou politique. On sait à quel point certaines sociétés ont pu être profondément engagées dans la technicisation du salut, des rituels de purification ou de l'efficacité du sacrifice, comme d'autres le sont dans celle des « public relations », des élections, de la persuasion publicitaire, de l'endoctrinement idéologique ou de la recherche du plaisir.

Relativement à cette immanence de la technicité à toute action engagée effectivement dans le monde, naturel ou social, matériel ou symbolique (ou les deux), la technique n'émerge cependant comme un moment distinct et autonome de l'action que dans la mesure où cette visée d'effectivité devient à son tour, réflexivement, la fin ou l'objet d'une activité spécifique, qui lui confère une autonomie cumulative. Cette autonomisation et objectivation de la technique signifie ou implique que le sujet de l'action particulière est parvenu à dissocier de manière déjà systématique (et pas seulement occasionnelle) sa propre identité individuelle (ou celle de son groupe particulier d'appartenance, comme un métier), de l'identité sociétale commune à caractère communautaire, et que pour lui les finalités normatives de ses actions propres ne coïncident donc plus immédiatement avec les conditions normatives de reproduction de la société, comme cela est le cas lorsqu'une culture commune régit immédiatement aussi bien l'ensemble des activités particulières qu'à travers celles-ci la reproduction globale de la société.

Dans ces conditions, le monde extérieur acquiert, de manière évidemment toujours partielle et relative une objectivité propre qui ne dépend plus directement de toutes les activités qui concourent à la reproduction sociétale. Dès lors, la visée d'une « connaissance » du monde tel qu'il est « en lui-même et pour lui-même » peut se dissocier de la mobilisation des « savoirs » directement impliqués dans la vie sociale et sa reproduction, et qui possèdent comme tels une valeur immédiatement normative et pratique. Désormais, l'action ne se conçoit plus comme un consentement ou une fidélité donnée au monde (voir plus loin la notion grecque d'ergazasthai), mais comme la poursuite et la réalisation de fins proprement subjectives, dans un monde devenu normativement « indifférent ». Alors, le moment de technicité pourra être lui aussi objectivé réflexivement, dans la mesure même où l'intention de l'action mettra en suspens ou placera en dehors de soi, comme lui étant exogène au moins spécifiquement, le moment de synthèse théorique dans lequel le sujet vise l'objet tel qu'il est en lui-même et pour lui-même, dans sa vérité. L'action se contentera de saisir l'objet dans son « utilité », c'est-à-dire dans les déterminations toujours particulières et circonstancielles par lesquelles il résiste ou se prête à la réalisation d'une intention elle aussi déterminée.

Ainsi, l'autonomisation de la technique va s'effectuer en même temps que s'autonomisera aussi une connaissance spéculative ou contemplative du monde, à caractère idéologique, philosophique ou scientifique6, et donc en même temps que se dissipera l'ancienne conception d'un monde en lui-même porteur de normes et de sens (à laquelle se rattache encore très clairement le concept présocratique du logos, que Heidegger [1958a] a si fortement remis en valeur dans sa réflexion ontologique).

Il en va de même dans l'ordre de l'orientation normative-expressive de l'action, où c'est aussi le moment de synthèse, celui du « sens », qui est mis en suspens et court-circuité par l'action proprement technique. Celle-ci prend comme norme non l'exigence de la réalisation de l'identité et de l'appartenance communautaire, mais une fin particulière vis-à-vis de laquelle elle peut alors elle-même prendre distance, qui peut lui apparaître comme une simple donnée, à la valeur intrinsèque de laquelle le sujet de l'action n'a pas à s'identifier, de telle sorte que pour lui la fin de l'action est comprise seulement comme le terme purement objectif de celle-ci (et donc précisément comme son « objectif »), qu'il s'agit seulement d'atteindre de manière efficace, ou tout simplement effective.

Cela revient à dire que si l'on considère l'action dans sa dimension proprement technique, elle apparaît doublement indifférente à l'identité a priori du sujet et à la cohérence intrinsèque et également a priori de l'objet. Le sujet de l'action technique est indifférent à soi-même au sens où seule compte pour lui l'efficacité de son agir, et non le « sens » qu'il a pour lui ; et l'objet lui est indifférent en sa nature propre au sens où seule lui importe l'effectivité du résultat objectif de l'action, et non sa « vérité ». Ainsi, la dimension technique de l'action ne se laisse-t-elle appréhender que sous l'effet d'une abstraction de l'action à l'égard de ce qui constitue précisément sa nature ontologique propre.

Si, comme on l'a vu, on doit bien reconnaître rétrospectivement que toute activité dans le monde possède une dimension de « technicité » au sens de l'adéquation de l'action au monde empirique, et si cette dimension doit être déjà comprise dans sa portée ontologique, en tant qu'en elle se manifeste l'unité du sujet et de l'objet, c'est donc maintenant plutôt à une caractérisation négative de cette dimension de technicité que nous devons aboutir si on veut la replacer dans le contexte ontologique de l'action comprise en sa nature effective, qui est triplement synthétique : synthèse du sujet et du monde, synthèse du sujet avec lui-même par la médiation d'autrui, synthèse de l'agir propre avec l'ensemble de l'agir commun dans lequel il s'insère et dont il dépend. Cette dimension de technicité n'émerge dans sa spécificité que sous le mode d'une rupture de cette unité ontologique synthétique de l'action, et elle prend alors la forme d'une activité qui ne possède plus en elle-même son moment d'appartenance et de réalisation ontologique ; d'une activité dont l'appartenance ontologique à l'action comprise comme mode d'être existentiel de tout être vivant et de toute communauté humaine dans le monde n'est plus immanente et immédiate, mais se trouve au contraire réalisée et médiatisée hors d'elle, dans une identité que le sujet « possède » de manière relativement indépendante à son action, et dans une finalité qui, parce qu'elle est désormais distincte de son identité, lui devient elle aussi extérieure. On comprend alors que la première réflexion des hommes sur l'émergence de cette dimension technique à l'autonomie ait été marquée par le sentiment du danger, de l'ùbris (Miquel et Ménard, 1988). En effet, l'unité du monde et l'identité du sujet individuel et collectif, ainsi que leur rapport, devenaient en elle et par elle problématiques.

Si la vérité ontologique de la technique est ainsi d'abord négative, cela ne signifie pas que son développement soit associé nécessairement à une « dégradation » ou à une « perte de l'être ». C'est plutôt qu'en elle se condense le moment de négativité qui est inhérent à toute action dans le monde, et qui se manifeste spécifiquement dans le procès même de son déploiement ou de son développement. Mais pour que ce procès ontogénétique de développement, d'extension, de conquête reste précisément le mode d'advenir de l'être lui-même plutôt que de représenter sa

dispersion et sa dissolution, il faut que l'activité qui échappe en elle à son essence ontologique soit ressaisie dans cette essence à un niveau supérieur. Le maintien de l'activité technique dans le champ ontologique de l'action implique par conséquent la subordination de cette activité, son assujettissement instrumental. C'est pourquoi la technique n'apparaît d'abord spécifiquement que sous la forme d'une séparation de la fin et des moyens, et qu'elle ne conserve elle-même sa valeur ontologique que sous la condition de la subordination des moyens à la fin7. Celle-ci est alors rapportée à un niveau supérieur, dans l'établissement d'un « système d'action » extériorisé (ce sera le système de la régulation politico-institutionnelle), et c'est dans le mode de constitution et d'existence global de celui-ci que se déplace alors la dimension ontologique fondamentale que nous avons été conduit à reconnaître à l'être-dans-le-monde, compris dialectiquement comme agir-dans-le-monde. Le prochain paragraphe sera consacré à l'examen des conditions de constitution de l'action en un tel système, qui comporte en même temps la possibilité de l'émergence d'une activité spécifiquement technique et le principe de la subordination ontologique de celle-ci.

II. LES FORMES HISTORIQUES DE L'AUTONOMISATION DE LA DIMENSION TECHNIQUE

A) L'incorporation organique cumulative du moment de technicité dans l'être animal subjectif, sous la forme du genre

Contrairement à ce que les Grecs pensaient (au moins philosophiquement), l'animal ne se dissout pas entièrement dans son genre ; et dans ce sens, l'être vivant singulier lui aussi est déjà « mortel » en ce qu'il est lui-même déjà, dans la frange existentielle de son être, « productif » et « reproductif » de sa vie. Je vais brosser ici une esquisse de la structure ontologique du vivant dans laquelle la place spécifique de la technicité soit reconnaissable.

La caractéristique la plus immédiatement visible du rapport du vivant au monde est l'« adaptation ». Que signifie-t-elle, d'où provient-elle ? Je ne prendrai pas la peine de réfuter ici les théories darwinienne et néodarwinienne (mutation au hasard et sélection naturelle par l'effet statistique ou probabiliste de l'avantage comparatif), cela a déjà été fait de manière définitive8.

Les animaux possèdent une nature qui n'est pas seulement un « fait naturel », un état de chose localement déterminé, mais qui est leur propre nature existentielle dans laquelle s'exprime et s'actualise une capacité et une impulsion active d'agir de manière spécifique, une puissance d'être propre dont la détermination est assumée ou vécue subjectivement et donc déjà réflexivement. Cette « puissance d'être et d'agir9 » qui est leur mode d'être existentiel et dans laquelle sont intégrés synthétiquement leur structure et leur fonctionnement physiologiques, leurs formes de comportement et leurs « instincts », est en même temps leur mode d'être et leur mode de vie, puisque ces deux expressions convergent ici en leur signification ontologique. Chez les animaux, cette manière d'être intègre dans sa forme particulière un mode déterminé de réciprocité avec ce qui les entoure. Elle est en tant que telle adéquate – par-dessus toutes les variations individuelles et tous les accidents circonstanciels – à l'accomplissement continu (toujours continué) de leur vie singulière et à la reproduction perdurante de leur être spécifique dans le milieu objectif (objectivé) qui est le leur. La preuve, qui est expressive d'abord, n'est pas ici minimale mais surabondante : elle est précisément que les animaux existent et coexistent dans leur immense diversité en agissant continuellement les uns sur les autres et surtout en regard des autres, comme nous le montre la moindre observation. La nature de cette adéquation est alors nécessairement double : en elle s'exprime l'intériorisation des déterminations environnementales dans la structure organique elle-même, aussi bien dans son aspect relativement statique (physiologique) que dans son aspect plus expressément actif et dynamique, comportemental et instinctuel, avec ses « besoins », ses « orientations pulsionnelles », sa capacité d'attention, d'éveil, d'observation, d'exploration et de jeu. Il existe ainsi toute une hiérarchie de « comportements », allant des plus « mécaniques » aux plus

intentionnés (Lorentz, 1974). Mais plutôt que de réduire épistémologiquement les seconds aux premiers, il convient mieux de voir au contraire, avec Adolf Portmann (1967), dans les premiers des fixations des seconds, le résultat de leur automatisation, qui libère l'être vivant du « souci » de leur accomplissement et ouvre d'autant le champ de son expérience effective et actuelle. Mais cette adéquation joue également dans le sens inverse puisqu'en elle s'exprime tout aussi bien la projection du mode d'être animal sur son environnement dans le mode particulier de phénoménalisation selon lequel il l'objective. L'herbe n'est pas la même pour le zèbre qui la broute et pour le lion qui s'y tient à l'affût. Et pourtant, ces environnements objectifs (c'est-à-dire objectivés de manière toujours spécifique) ne forment pas autant de bulles ou d'isolats incommensurables, ils sont étroitement entrelacés les uns dans les autres non seulement objectivement mais aussi phénoménologiquement, formant ainsi déjà largement un monde commun aux différentes espèces. Ainsi, c'est la même opacité de la prairie de savane qui cache le lion à la vue du zèbre, et que le lion utilise stratégiquement pour s'y embusquer. Ainsi quelque chose du monde nécessairement est commun entre eux (« partagé ») puisqu'ils s'y rencontrent et s'y reconnaissant subjectivement de proche en proche, à travers mille entrecroisements et mille hiérarchies, tissant tous ensemble le monde commun à tous les vivants (mais il n'y a que l'être humain qui puisse, virtuellement, l'objectiver en même temps dans sa totalité, par la médiation de sa représentation symbolique et la puissance de l'abstraction qu'elle permet). C'est un monde d'interférences objectives infiniment multiples et complexes qui sont toutes déjà, en leur essence phénoménale, médiatisées subjectivement (cognitivement, normativement et expressivement), et qui possède ainsi en lui-même une unité synthétique en tant que « monde de la vie » ou plutôt, pour ne pas réifier une simple généralité, en tant que monde des vivants.

Chez l'animal, le moment de la technicité est ce moment de l'adaptation, de l'intériorisation organique des « déterminations empiriques » de l'horizon d'objectivité dans lequel il vit. Rappelons ici la théorie de Portmann : les organes sont « initiés » dans le comportement qui, dans la mesure de son efficacité, de sa double adéquation à l'intention et aux déterminations extérieures « dévoilées » par la recherche de sa réalisation, est « routinisé » dans l'instinct avant d'être « automatisé » dans des processus physiologiques (tels la digestion, la circulation sanguine, la déglutition, voire les derniers gestes de la capture de la proie qui sont déclenchés, comme chez l'oiseau, de manière quasi automatique par sa proximité). Et c'est pourquoi les formes les plus mécaniques du comportement – comme la claudication des corneilles – permettent de définir une espèce autant et parfois mieux que telle ou telle caractéristique purement physiologique. L'animal est donc le résultat d'une intériorisation des expériences extérieures. Et dans l'ontogenèse, cette routinisation de comportements d'abord « exploratoires » et cette fixation ou cet asservissement organique des comportements les plus généralement et automatiquement « efficaces » représentent en même temps le mode de « libération » du moment proprement expérientiel et réflexif de l'existence subjective : l'être continuellement peut10 élargir cette frange de son expérience existentielle qui est le lieu de son échange non seulement expérientiel mais aussi déjà « expérimental » avec le monde, à mesure qu'il fixe en soi ses « techniques », les modalités les plus routinisées de l'adéquation de son « agir » avec le « monde », le lieu de coïncidence de son « mode d'être » et de sa « manière d'exister ».

Cette coïncidence de l'être et de la manière d'exister (qui s'exprime d'abord dans l'appartenance de l'individu à son genre, puis dans la constitution même du genre à travers sa différenciation à l'égard des autres à l'intérieur du règne biologique – la spécification évolutive) est si forte chez l'animal qu'on a pu les confondre entièrement, tantôt au profit du moment « essentiel » ou objectif (comme dans la biologie scientifique), tantôt au profit du moment « existentiel » subjectif (comme dans l'animisme archaïque ou celui qui reste implicite dans le sens commun). Or ce n'est que dans leur distance qu'a pu se produire ou s'effectuer l'ontogenèse : dans ce moment d'autonomie perceptive et agissante qui est impliqué dans chaque acte existentiel singulier, dans ces actes innombrables où s'accomplit indéfiniment (ne serait-ce que de manière infinitésimale s'agissant de chacun d'eux) l'individuation en même temps qu'à travers eux s'accroissent ou encore s'accumulent et se fixent les

caractères spécifiques du genre qui sont ensuite transmis à la descendance (le genre, le genos, vient d'engendrer) et que se diversifie la spéciation. Ce qui n'exclut pas qu'un tel procès, qui est en sa nature essentielle subjectivement orienté, reste toujours aléatoire quant à son issue, c'est-à-dire quant à ses chances de consolidation ontologique dans le monde extérieur. Mais il ne s'agit pas alors d'un aléa simplement objectif, probabiliste, car chaque acte actualisant et reproducteur est toujours déjà en lui-même orienté par la conscience sensible de l'être subjectif qui s'y engage, et cette orientation intentionnelle (intendere) a elle aussi toujours déjà le monde extérieur pour objet, le monde dans lequel l'être est déjà lui-même situé perceptivement et activement, le monde auquel aussi il appartient déjà en sa forme et par sa forme propre, le monde qu'il ne peut s'approprier et fouiller encore et encore qu'à partir d'une présence déjà déterminée et déterminante (cette forme de présence par exemple qui est inscrite dans son « instinct », qu'il faut donc comprendre aussi subjectivement, comme une pulsion compulsive et obsessionnelle, et non comme un simple mécanisme). Pour parler comme la philosophie classique, on doit faire correspondre à la vérité unilatérale du célèbre esse est percepi empiriste et sensualiste son complément ontologique subjectif esse est percipere et agere. L'ontogenèse advient ainsi dans l'espace qui distingue et lie, dans l'être du vivant, dans son être compris comme existence, la natura naturans à la natura naturata et réciproquement (Spinoza), et non pas dans la distance absolue qui séparerait ontologiquement l'être-sujet et l'être-objet (Descartes), comme si l'un pouvait alors encore atteindre l'autre sans d'abord aussi appartenir déjà à l'autre dans un même procès de différenciation par l'interaction. Et aussi loin en arrière que l'on regarde vers l'origine de la dimension « technique », c'est vers l'effectivité de ce lien que pointe son concept.

Pourtant, déjà chez l'animal, cette « technicité » interactive et adaptative n'est pas le tout de son être existentiel. Pour parler avec Piaget, la dialectique de l'assimilation-accommodation, comprise rétrospectivement dans le moment empirique-pragmatique de son intelligibilité, ne suffit pas à rendre compte de ce qu'est l'être vivant en tant qu'il est advenu par soi-même dans une histoire « naturelle » dans laquelle le vivant s'inscrit en y contribuant, où il se construit tout en l'oubliant, et en s'oubliant lui-même du même coup11 puisqu'il est l'accumulation de l'oubli – et c'est peut-être pourquoi les anciens Grecs ont nommé la vérité a-letheia, sortie du sommeil, sortie de l'oubli. Le monde pour l'animal n'a pas de vérité, seulement une présence.

La possibilité même de l'exploration du milieu implique que l'animal procède lui aussi déjà à une anticipation imaginaire du monde objectif, une anticipation dans laquelle il s'engage par ce qu'on peut déjà appeler une curiosité, un intérêt, une fascination qui dépassent déjà la seule utilité fonctionnelle ou la compulsion obsessionnelle, et dans lesquels il faut bien voir une expression originelle de la « liberté ». Et dans cette expressivité déjà « libre », il est alors aussi légitime de rattacher – comme le fait Portmann – l'origine subjective de l'extraordinaire variété des formes animales et leur beauté, qui elle aussi « transcende » alors l'immédiate fonctionnalité. L'animal « joue », l'animal « danse », l'animal « jouit » (et bien sûr il souffre aussi) et il manifeste ainsi « gratuitement », si l'on peut dire, sa présence dans le monde12. Mais inversement, l'intentionnalité dans laquelle l'animal vit et accomplit sa vie (son « instinct », un terme qui recouvre et cache bien trop de choses !) est aussi le mode par lequel chaque individu singulier s'assujettit lui-même à la reproduction et au déploiement de son genre particulier, et donc le mode selon lequel il l'assume déjà lui-même normativement. Car si l'être subjectif est caractérisé par son autonomie, qui est au principe de son individuation, la condition complémentaire de celle-ci est l'obligation (ob-ligare : le lien envers, ou tourné vers) double de s'accommoder au monde pour s'approprier le monde (dimension « technique »), et d'assurer lui-même le maintien de son identité séparée et particulière, dont la dissolution au sens strict est la mort. Double dette d'être envers le monde et envers soi-même, exigence de synthèse normative-expressive dont la dissociation des termes donnera finalement naissance à une opposition catégorique (et toute abstraite, toute dogmatique) du déterminisme et de la liberté. L'animal se tient existentiellement au milieu, avant la séparation mais

non avant l'émergence phénoménale de ces dimensions. Il se tient dans leur rapport originel, ou plutôt dans leur origine comme rapport.

Mais sous sa forme animale, la dimension instrumentale de la technique reste noyée dans l'expressivité comportementale du sujet et dans son engagement normatif, elle se fond en eux, et avec eux elle tend toujours à se confondre, une fois accompli chaque acte comportemental qui l'actualise, dans la simple et irréductible spécificité du genre : les crocs, les ailes, les membres, la structure dynamique de l'ossature et de la musculature, et toutes les complexités fonctionnelles de la physiologie et du métabolisme. C'est seulement lorsque les médiations du rapport entre l'individu singulier et le monde, ainsi qu'entre lui et son « genre », seront extériorisées dans le symbolique, que s'accumuleront aussi hors de lui, dans la culture, les moments objectifs et subjectifs de l'expérience, et que le monde pourra alors aussi être progressivement « dévoilé » cumulativement dans son extériorité et sa vérité. L'animal révèle l'être objectif, il le révèle en lui-même et dans l'intentionnalité de son comportement, mais il ne le retient pas à part soi pour le récapituler dans son existence propre hors de sa présence.

B) La technique confondue avec la parole dans la culture : de l'ontologie primitive jusqu'au modèle grec de l'ergazasthai

Chez l'animal, la dimension technique de l'activité se confond avec son être biologique dans la double orientation de celui-ci : celle de son appartenance à un genre spécifique (son « essence »), et celle de la mise en œuvre active de ce genre dans le comportement individuel (son « existence »). Et dans cette unité, elle reste elle-même indifférenciée relativement aux autres dimensions ou moments constitutifs de sa nature : les moments cognitif, normatif, expressif-esthétique. On peut bien dire, rétrospectivement, que certains organes (les dents, les griffes, par exemple) ou certains comportements (chasser, se cacher, courir, nager ou voler, construire) sont plus « techniques » que d'autres (celui de jouer ou de s'accoupler, et à l'autre extrême ceux de la digestion, de la respiration ou de la circulation sanguine par exemple), mais ils ne se séparent pas pour autant de l'être-au-monde dont ils médiatisent l'être-dans-le-monde de manière immanente ; et si certains sont plus tournés vers l'intérieur que vers l'extérieur et se trouvent dès lors moins directement associés au moment actif du comportement et donc au concept même de celui-ci, ils sont néanmoins les résultats d'une « fixation » intérieure de « fonctions » originellement situées directement dans l'espace « opératoire-empirique » de l'échange expérientiel actif (exemple : l'estomac chez les cœlentérés), ce dont témoignent aussi bien la phylogenèse que l'embryologie, et surtout leur correspondance.

Si l'on peut donc considérer (avec Gehlen, 1951, par exemple) que la technique comprise comme extériorisation inorganique des fonctions organiques est un critère de l'humanitude et interpréter son développement comme un procès de « substitution d'organes » (Organersatz), puis de « renforcement des organes » (Organversträrkung), et enfin de libération ou décharge des organes (Organ-entlastung)13, il ne s'ensuit pas qu'il s'agisse là du critère déterminant, ni surtout que dès l'origine de l'humanité la technique ainsi comprise ait représenté une catégorie objective distincte. En dehors d'une projection rétrospective d'une « idéologie technicienne », le moment proprement technique de l'action humaine reste en effet encore indissocié des autres moments épistémiques de l'action : ce qui se trouve « réalisé » en dehors de l'être organique de l'homme, c'est la culture comprise globalement dans ses aspects aussi biens « matériels » que « symboliques » qui renvoient d'ailleurs constitutivement les uns aux autres. La normativité de l'« instinct » devient norme explicite, extériorisée dans le « contrôle social » au sens large, l'expressivité de la forme et du comportement animal devient œuvre (dans la danse et la musique aussi bien que dans la peinture et la sculpture), et l'ensemble des schémas d'appréhension synthétique du monde (voir la Gestaltpsychologie) à caractère déjà cognitif prennent la nouvelle figure objective des médiations conceptuelles de la pratique, et ceci depuis l'ensemble des concepts particuliers du langage

jusqu'aux multiples synthèses réflexives pré-théoriques que sont les mythes, les récits, les conceptions du monde, etc. Or, dans les primitives « sociétés de culture », aucune séparation objective ne distingue encore formellement ces diverses dimensions dans la culture. Ce que Gehlen, avec toute l'archéologie et la plus grande partie de l'anthropologie, identifie de manière univoque comme un « outil » n'est précisément pas encore, phénoménologiquement, chargé d'une valeur univoquement « instrumentale » dans les sociétés de culture, ni par conséquent compris (produit et utilisé) réflexivement à partir d'une claire appréhension de son « efficacité instrumentale » relativement à des « fins » définies ou posées de manière autonome ; l'efficace de l'outil est encore immédiatement et synthétiquement symbolique, c'est-à-dire indifféremment empirique, cognitif, normatif et expressif. Dans ce sens, l'« outil » appartient tout aussi bien à l'« être » de celui qui l'utilise qu'à l'« être » de la réalité dont il médiatise l'appréhension ou l'appropriation, simultanément « théorique » et « pratique ». Le harpon « appartient » aussi bien au chasseur inuk qu'à la baleine, en lui s'exprime la « puissance » du chasseur autant que le « consentement » de la baleine, il exprime le rapport ontologique qui existe entre les deux et qui se concrétise dans la chasse, qui n'est pas une activité unilatérale du chasseur (et encore moins un « travail »), mais un schème existentiel auquel la baleine participe également selon sa nature (sa « destination », son « entéléchie ») et qui s'inscrit comme tel dans l'ordre du monde. Mais du même coup, l'usage du harpon ne peut pas être détaché de la structure d'ensemble du rapport des Inuit aux baleines, ni de la place qu'ils occupent tous deux dans le monde. Ainsi s'inscrivent aussi directement dans l'ordre du monde, cognitivement, normativement et esthétiquement, la manière de construire le harpon, le canoë et les autres artifices utilisés dans la chasse-à-la-baleine, la manière de découper l'animal, d'en partager la dépouille et de le consommer conformément aux rituels et aux formes de la division sociale qui sont impliquées dans l'ensemble de cet acte compris comme un tout indécomposable (et qui ne représente donc pas non plus simplement « une activité »). Bien plus, l'instrument n'est pas séparable de son nom, qui mobilise encore en lui « magiquement » sa puissance en même temps qu'il signifie immédiatement l'ensemble des conditions « normatives » qui régissent la mise en œuvre de cette puissance, c'est-à-dire son « usage », un usage qui dans l'agir humain est alors aussi bien « instrumental » qu'« expressif », aussi bien subjectif qu'objectif. On peut donc bien parler d'« outil », mais il faut alors avoir conscience qu'un tel outil ne se différencie pas sémantiquement et ontologiquement de l'ensemble des dispositifs matériels et symboliques qui constituent une culture : rituels, armes, parures, ustensiles, gestes, savoir-faire, œuvres expressives, concepts cognitifs, appartenances et statuts personnels, normes sociales, bref de tous les éléments analytiques de la structure différenciée des formes pratico-symboliques à travers lesquelles se réalise l'appartenance des êtres particuliers à la totalité qui les comprend, une totalité vis-à-vis de laquelle la culture ne joue pas seulement le rôle d'une médiation générale (comme symbolisme expressif et communicationnel, d'un côté, comme instrumentation opérationnelle, de l'autre), mais dont elle représente encore synthétiquement le mode de constitution ontologique.

Les anthropologues (et en particulier Lévy-Bruhl, 1960) ont pu parler ici de « société de participation » et j'en accepterai le concept (quitte à le corriger ou à le pondérer tout à l'heure) pour désigner cette structure d'appartenance ontologique réciproque de l'individu et de la société, de la société et de la nature, une appartenance qui est médiatisée par le langage et la culture et qui est alors indéfiniment diversifiée dans son unité. Dans cette structure, l'action ne se présente pas comme un faire au sens d'un fabriquer, mais comme une « production » au sens originel de producere, conduire à l'avant-plan, faire venir dans la manifestation quelque chose qui se tient en soi dans la profondeur latente ou cachée de son être. Ceci est très bien décrit et analysé par B. L. Whorf (1969) dans son étude sur le langage et la métaphysique implicite des Indiens hopis de l'Arizona, et on peut se permettre de penser que la structure du rapport ontologique entre le « caché » et le « manifesté » qu'il éclaire ici de manière tout à fait remarquable représente la structure ontologique fondamentale qui prévaut d'une manière générale dans les sociétés primitives et archaïques14. Ce qui se manifeste alors, ce n'est pas unilatéralement la profondeur ontologique de l'être objectif qui serait l'en-soi (par opposition au phénomène, à l'apparaître), mais c'est aussi directement l'appartenance de l'acte lui-

même au monde compris dans sa double dimension objective et subjective et dans son existence comme procès continu de reproduction, d'engendrement. Et le monde alors, lui aussi, n'est pas encore la totalité des choses et de leurs lois (ce qu'en modernes nous appellerons la « nature » qui nous est extérieure) ou ce qui se tiendrait derrière, comme principe universel de régularité, mais bien la totalité des actes et des normes auxquelles ils obéissent, au sens subjectif qu'implique l'idée d'obéissance. Mais ces actes eux-mêmes doivent être compris au sens aristotélicien du passage de la puissance (cachée ou sous-jacente) à l'acte (manifeste), de telle sorte que les êtres subjectifs qui les accomplissent, qu'ils soient humains ou naturels, n'en sont pas tellement les acteurs que les porteurs ou les supports. Ce qui compte donc ici ontologiquement, ce n'est pas le sujet, ce n'est pas l'objet, c'est la forme (le « schème », le « modèle ») dans laquelle s'accomplit leur rapport et que ce rapport actif est appelé à reproduire indéfiniment pour faire sens, c'est-à-dire pour prendre place, en y contribuant, dans le procès continu de l'exister et dans l'ordre signifiant qui le soutient et l'imprègne tout entier. Tout cela, c'est ce qu'a désigné la notion d'« animisme », une notion qui ne signifie donc pas seulement que chaque être est animé (comme les humains et les animaux), mais encore qu'il n'y a d'être que par actes (plutôt que par « actions » comme dans la philosophie moderne du sujet, et encore moins par « activités » comme dans le pragmatisme postmoderne), que par le renouvellement indéfini des naissances. Ici, toute puissance d'agir est une puissance déterminée d'engendrement, qui n'est pas la « cause » de l'« effet », mais l'occasion de la concrétisation phénoménale et existentielle d'un être, d'une forme ontologique au service de laquelle se met l'action ou l'activité subjective qui ne sert en somme que de déclencheur.

Parmi la pluralité des termes dont les Grecs disposaient pour désigner l'agir « productif » humain, c'est le concept d'ergazasthai qui exprimait encore cette condition synthétique de l'action comprise comme modalité humaine de participation avec la nature. Et il répondait directement au concept également synthétique de la praxis qui désignait le mode de participation du sujet individuel (et de son identité singulière, déjà fortement reconnue) à la constitution et au déploiement du sujet collectif qu'était la Cité (et à l'identité collective qui était attachée à la polis). Or l'usage du terme d'ergazasthai était réservé aux activités associées à l'arboriculture (culture de la vigne, des oliviers, etc.) et aux activités pastorales, par opposition au concept de ponos (la peine, le labeur, et pas encore le « travail » que rien ne désignait spécifiquement chez les Grecs), qui désignait l'ouvrage consacré à l'agriculture proprement dite, celle où les pénibles labours étaient devenus la condition des semailles, et les sarclages celle des récoltes ou des moissons. De son côté, dans l'ordre non plus du rapport avec la nature mais dans celui du rapport entre les hommes dans la Cité, le concept de praxis s'opposait à celui de la poiesis, qui désignait spécifiquement le produire ou l'œuvrer artisanal (poiein) et signifiait donc l'ouvrage. Or si la praxis était l'expression de la liberté publique du citoyen qui ne pouvait vraiment s'accomplir qu'en elle, la poiesis renvoyait à une activité de production dont l'essence sociale impliquait une triple dépendance : celle de l'artisan à l'égard de son client, celle de l'artisan à l'égard du « modèle » de l'objet qu'il ne fait que reproduire et que, selon la conception grecque et à la différence de l'« artiste » moderne, il ne crée pas lui-même librement, et enfin cette dépendance sociale qu'impose à l'artisan sa condition initiale de pauvreté, résultant de la perte, au niveau « privé » (idion) de cette autonomie de subsistance (l'autarcie) que lui aurait donnée la possession de son propre oikos (le domaine ou la maisonnée), où il aurait pu être indépendant ou même maître de serviteurs et propriétaire d'esclaves.

Revenons encore à l'ergazasthai, avant d'aborder de front la question de l'apparition d'une dimension technique spécifique dans le contexte du développement de la production artisanale. Ce concept désigne comme on l'a vu une activité participative avec la nature, de forme archaïque, et il faut penser qu'elle rappelle encore l'état ancien d'une société de chasseurs-cueilleurs, un état qui, en Grèce, à travers les poètes (Homère et Hésiode) et les philosophes (tous les présocratiques, et jusqu'à Platon et Aristote, à l'exception peut-être des sophistes), est toujours encore resté « originel » et « fondateur » non seulement dans la mémoire collective, mais aussi dans la structure de légitimation de l'ordre social, juridique et politique de la Cité (ce qui correspond bien d'ailleurs à

l'importance qu'a toujours conservée, à travers tous ses remaniements poétiques, philosophiques et politiques, la « mythologie » non seulement dans la littérature, la philosophie et l'éthique, mais aussi dans le système de légitimation proprement sociopolitique). L'étymologie du terme d'ergazasthai rend transparente sa signification dont le radical erg condense le sens originel15, un sens matriciel d'où nous sont venus aussi bien les concepts classiques d'« énergie » (en-ergeia), de « genre », d'« engendrement » et de généalogie (genos) que des néologismes tels que le gaz argon (a-erg : qui ne produit rien et ne réagit avec rien) et l'ergothérapie (sans parler de tout le discours du Nouvel Âge qui fait le pont et sert de court-circuit entre l'archaïque « puissance d'agir » et les capacités d'« influence » et de « contrôle » postmodernes). Or les actes, plus collectifs qu'individuels, qui sont impliqués dans l'ergazasthai, cette activité que nous avons assimilée à la « cueillette » primitive et non au labeur et à la peine du paysan et encore moins au « travail productif » de l'ouvrier moderne, ne comportent pas distinctement une dimension technique ou une efficacité instrumentale qui leur serait propre, et qui pourrait être en eux distinguée de manière abstraite et générale. Le radical erg a donné, en Grèce, ta erga, le nom collectif qui désignait les petits des animaux, les fruits des arbres et généralement les produits engendrés par toutes les puissances naturelles « vivantes », bref tout ce en quoi l'« énergie », la puissance vitale se manifeste, se renouvelle et se reproduit essentiellement à partir d'elle-même, en coulant de sa propre source. À ce procès vital, les hommes ne sont alors appelés qu'à participer en s'y associant, pour profiter eux aussi de ses bienfaits. Ainsi les savoirs, les procédés et les gestes impliqués dans l'arboriculture traditionnelle (le débroussaillage, la sélection et le greffage des plants, la taille des arbres, ainsi que les manières de cueillir, de conserver et de transformer les produits – et on pourrait dire la même chose de l'élevage et de la cueillette) peuvent bien être reconnus par nous rétrospectivement comme étant de nature technique, mais ils ne possédaient pas alors en eux-mêmes une telle signification, une telle spécificité. Ils ressortissaient tous de cette attitude de participation et d'accueil respectueux qui s'exprime dans les soins donnés aux arbres comme dans les rituels sacrificiels, propitiatoires et libératoires (le modèle du don et du contre-don) qui donnaient aux récoltes une allure de fête collective en même temps qu'une signification religieuse. Leur accomplissement entrait dans le schème normatif général de la « piété » et de l'« ob-ligation » (qui resta on le sait si important dans la vie sociale de l'Antiquité, particulièrement à Rome), et leur efficace instrumental n'était pas reconnu ni développé séparément.

Si on se tourne maintenant du côté du concept de la poiesis, cette activité artisanale de production qui représente le complémentaire inverse de l'ergazastahai dans le domaine non plus du rapport à la nature, mais du rapport entre les hommes16, on doit constater que la dimension proprement technique n'en fut pas absente en Grèce classique, mais qu'elle y resta systématiquement refoulée. Les historiens ont depuis longtemps remarqué que la Grèce fut moins inventive et moins novatrice sur le plan technique que les civilisations traditionnelles qui l'environnaient (la Mésopotamie et la Perse, ainsi que l'Égypte) et dont tout son effort fut de se démarquer, de se distinguer (et on peut généraliser en incluant l'Inde et la Chine dans la comparaison). Une des raisons en fut que par le développement même de la Cité politique qui restait fondé sur un principe archaïque d'appartenance, et sur une idée aristocratique de l'« homme libre » seul apte à être véritablement citoyen, la Grèce résista à la formation et à la reconnaissance de véritables castes d'artisans, certes inférioriséés mais néanmoins largement autonomes. Les artisans grecs (les « thètes ») restèrent donc des citoyens de seconde classe dans une conception dons les valeurs identitaires restaient universalistes. Et il en fut de même concernant la reconnaissance de leur activité. Alors que dans les sociétés traditionnelles, les savoir-faire artisanaux pouvaient se développer de manière autonome dans l'ésotérisme des métiers, on considéra plutôt en Grèce que les clients seuls connaissaient la nature du produit (sa cause finale et sa cause formelle, en termes aristotéliciens), l'artisan n'intervenant que comme cause efficiente, de manière purement instrumentale, un peu à la manière dont les animaux sont utilisés. Bien qu'étant responsable de l'application d'un procès technique de production à la reproduction d'un modèle, l'artisan grec n'était pas maître de leur rapport, qui restait diffus dans la culture commune. C'est seulement dans la dimension de l'expressivité esthétique, dans

l'ordre de la représentation et non de la production d'objets utiles, que les artisans grecs purent acquérir la reconnaissance d'une autonomie et conquérir la notoriété (comme Phidias, par exemple). Mais alors leur statut préfigurait plus celui de l'artiste moderne (après la Renaissance) que celui de l'artisan médiéval, qui fut le vrai précurseur du technicien et de l'ingénieur. Pourtant, la Grèce antique toucha bien aussi au domaine de la novation technique, mais ce fut par le chemin ou par la médiation de la science spéculative, comme chez Archimède et chez les pythagoriciens, et non par celui du savoir-faire artisanal autonome. Les résultats en restèrent donc eux aussi plus souvent intellectuels que pratiques17.

Le modèle de l'action que je viens de présenter et qu'illustre la notion grecque d'ergazasthai (ou encore le mode inchoatif du verbe chez les Hopis, qui désigne le moment inaugurant de l'action en tant qu'elle « produit » ou « provoque » le passage de la puissance à l'acte) ne suffit cependant pas à décrire la totalité des modalités de l'action dans les sociétés primitives. La culture qui médiatise la régulation des pratiques et leur intégration sociétale est en effet de nature symbolique. Ainsi, chaque action se tient-elle déjà à distance de sa norme, et, par la référence réflexive qu'elle fait à son objet par la médiation de cette norme, elle se tient également à distance de cet objet, lequel du même coup peut déjà prendre pour elle la valeur d'une « fin » qui lui est ontologiquement extérieure. Et ce qui est vrai de l'action relativement à son objet l'est également de l'individu relativement à sa société. Dans cette double distance se déploie alors le désir, qui transcende les normes : désir d'une puissance qui dépasse toute attribution stable des puissances aux êtres et aux choses, ou qui puisse répondre aux débordements ou détournements de puissances auxquels les hommes ont à faire face. Aussi l'attitude pieuse de l'ergazasthai trouve-t-elle son complément dans une attitude beaucoup plus active, plus provocante alors qu'invoquante, et chargée d'une irréductible ambivalence normative puisque par définition elle porte l'action au-delà des normes et qu'elle la conduit jusqu'à leur transgression volontaire. On retrouve donc ici la notion d'ùbris que les Grecs associaient à la quête humaine d'une métis potentiellement illimitée, mais c'est dans le même cadre de référence qu'il nous faut situer aussi la magie18. Avant que n'émerge vraiment la technique, l'action humaine se distend donc déjà vers deux pôles et elle tend à s'y diviser : d'un côté l'action « religieuse », c'est-à-dire celle qui immédiatement ou médiatement se tient encore liée (religere) à l'être par les normes qui ont en lui leur fondement19 et à travers lesquelles il s'exprime, et de l'autre l'agir « magique », qui est l'affirmation en quelque sorte déjà unilatérale d'une puissance propre et provocative (ou provocatrice) d'intervention et de transformation ; et c'est donc dès l'origine et avant même l'autonomisation de la technique qu'existe une tension entre les deux formes du « dévoilement » dans lesquelles Heidegger (1958b) saisit la nature ontologique de la technique : celle du « dévoilement » et celle de l'« arraisonnement provocateur ». Mais au stade primitif, l'ambivalence de la « technique » reste encore essentiellement la même que l'ambivalence du « sacré » (Eliade, Caillois) : les deux ne se sont pas encore différenciés pratiquement… avant que naisse le « pouvoir » comme on va le voir maintenant.

C) Le pouvoir comme principe général de l'objectivation réflexive de la dimension technique
Le trait fondamental (ou idéal-typique) des sociétés primitives est l'unité qui y est réalisée entre la société et la culture, et qui implique en même temps l'unité ou l'intégration structurelle forte de la culture qui médiatise les pratiques particulières, et le partage de cette culture par tous les membres de la communauté. Je voudrais éviter le malentendu auquel une telle proposition peut prêter, notamment avec les anthropologues qui ont une expérience directe du « terrain » : cette unité est une unité « de droit » ou de principe et non « de fait », cette distinction s'appliquant aussi aux sociétés primitives puisqu'elles aussi sont régies par une médiation de nature symbolique qui possède une certaine distance objective relativement au déroulement empirique des pratiques sociales20. Ainsi on peut admettre que les acteurs singuliers sont ni plus ni moins « autonomes » dans ces sociétés que dans les sociétés traditionnelles ou modernes, dans le sens où ils prennent individuellement plus ou moins de distance vis-à-vis de l'« ordre établi ». C'est sur la nature ou le mode de constitution de cet « ordre établi » que porte le jugement énoncé ici, et ceci quel que soit le

degré de « déviance » qu'on puisse y observer. Or à ce niveau, et si l'on se permet d'en juger « idéal-typiquement », il apparaît que l'ordre repose sur cette adéquation directe de la société et de la culture, aussi bien dans l'établissement d'un ordre d'ensemble effectif dans la société, que comme condition de son rétablissement en cas de « rupture », de « déviance », d'« anomie », de « conflit », de désordres. Et c'est donc aussi relativement à lui que la déviance, le conflit, etc. seront jugés tels.

Partant de là, on peut bien dire que la magie est un prélude à l'autonomisation de l'action technique (cf. la « technique surnaturelle » de Gehlen), ou encore à sa « rationalisation » (Weber), mais il ne s'agit alors que d'une interprétation unilatérale de la magie ; en réalité le magicien, ou le shaman, ou le sorcier (qu'il conviendrait par ailleurs encore de distinguer les uns des autres) en tant qu'il exprime la recherche déjà réflexive de « puissances exceptionnelles », précède la différenciation sociale du roi, du prêtre et de l'artisan, ou alors, pendant toute la longue période de transition correspondant à l'émergence du pouvoir21, il lui fait concurrence en lui opposant une résistance à caractère archaïque ; et c'est en raison de cette indifférenciation que son mode d'action est précisément encore la manifestation d'une « puissance », plutôt que l'exercice d'un « pouvoir », d'un « ministère », ou la mise en œuvre d'un « savoir-faire » (au sujet de ces distinctions proprement sociologiques, il faut toujours encore revenir à Weber22). C'est donc dans cette différenciation sociale qu'il faut aller chercher la racine de la différenciation de la « technique », ainsi que le mode de constitution de sa portée ontologique propre, qui comporte en elle-même l'établissement d'une division structurelle, et l'intégration explicite, formelle, de la négativité dans l'action et dans la société.

Je vais donc examiner maintenant comment c'est sous l'égide du pouvoir qu'une quadruple différenciation s'est effectuée aussi bien au niveau de l'action qu'à celui de la société :

Celle qui correspond à la substitution (évidemment partielle) d'une division sociale à la division « naturelle23 » (par sexes, âges, clans et parentèles, « dons exceptionnels », etc.) ;
Celle qui comporte la séparation et l'opposition objective d'une activité de « production » (qui devient le « travail » au sens large24) et de l'acte immédiatement existentiel de la jouissance ou de l'usage, qu'ils soient individuels ou collectifs ; c'est cette séparation qui comporte, en elle-même, la constitution du « produit » comme le résultat d'une activité humaine, et non comme une richesse offerte directement par la nature et rendue unilatéralement disponible par elle (comme dans la cueillette et la chasse) ;
Cette séparation entraîne alors celle, conceptuelle, des fins et des moyens ;
La constitution de l'« outil », l'instrument étant détaché de l'unité du « produire » au sens expressif, rappelé plus haut, d'un faire advenir qui reste, comme « acte synthétique », immédiatement soumis dans son intention comme dans sa forme au rapport ontologique qui lie ensemble le sujet (humain) et l'objet (naturel). Dans un tel « acte expressif », sujet et objet restent en effet immédiatement solidaires l'un de l'autre à travers leur réciprocité, et l'« acte » lui-même (simple passage d'une puissance à l'acte au sens aristotélicien) est indistinctement « juste » et « efficace », « expressif » et « instrumental », « subjectif » et « objectif », « naturel » et « social » ; en lui, c'est l'être qui se manifeste, non un artifice humain, bien que sa réussite requière parfois une part essentielle de « ruse ». On va voir que cette quadruple séparation en a comporté ou entraîné bien d'autres, qui s'entrelacent toutes pour former la structure spécifique des « sociétés traditionnelles ».
Historiquement, ce procès de séparation de la société et de la nature25 a coïncidé avec le développement (l'« invention ») de l'agriculture26 et la rupture qu'elle a entraînée dans le procès de la reproduction symbolique propre aux sociétés primitives, correspondant à ce qu'on a appelé la révolution néolithique27. Par rapport à la cueillette et à la chasse (ou à la culture intermittente), l'agriculture comporte une appropriation-transformation formelle de la nature, une « domination » de la nature qui contraste avec la symbiose primitive, le simple « habiter dans le monde » fait d'échanges et de participation, de « dons » et « contre-dons ». La nature appropriée-transformée par l'homme perd son autonomie, elle devient une ressource dont la valeur productive doit elle-même être produite, entretenue et soignée par l'homme (défrichement, assèchement, irrigation, lutte

contre l'ensablement…). Dans le rapport à la nature comme terre productive, la possession28 remplace l'usage immédiat (ususfructus). L'homme « primitif » ne possède pas la terre, il lui appartient et elle l'accueille. Cette appropriation de la nature comporte intrinsèquement et structurellement une pluralité de séparations ou de disjonctions.

Un de ses aspects immanents est la disjonction temporelle entre l'activité d'appropriation du sol et l'acte de jouissance de ses fruits, lesquels ne coulent plus directement de sa puissance génératrice comme d'une corne d'abondance (voir Sahlins, 1976), mais qu'il faut lui arracher avec peine (Hésiode, 1995, et la « marâtre nature »). Cela introduit la réversibilisation conceptuelle de la durée sous la forme d'un temps irréversible qui commence à se détacher du flux continu des événements et de leurs rythmes propres, et rendra possible la construction ultérieure d'un temps unifié. Les phénomènes « utiles » ne surviennent plus spontanément, de manière autonome, chacun en son temps propre (comme dans la transhumance des troupeaux de bisons, la remontée des saumons dans la rivière, la floraison et la maturation des fruits au gré des saisons). Il faut désormais « peiner », « investir » un effort propre pour se donner alors un droit sur les « fruits », qui du même coup deviennent des « produits ». Mais pour devenir effectif vis-à-vis de la nature, pour que le « bien » sur lequel il porte ne soit pas dérobé dans le temps suspendu qui sépare labours et semailles de la récolte, ce « droit » sur le « produit » virtuel doit alors aussi être affirmé et défendu à l'encontre des « autres ». Du même coup, le bien acquiert une valeur qui se détache déjà de la jouissance. Et à cette valeur correspond un « coût », et non plus une « puissance ». Le pain n'a plus l'odeur de la sueur du laboureur et du moissonneur (qui d'ailleurs dans l'activité collective sentait bon le pain) ; la « viande » n'exhale plus comme la chair du gibier l'excitation de la chasse, et elle ne possède plus en elle la force du bison qui n'a d'égale que le courage et la ruse du chasseur, ni la vitesse de la gazelle et celle de la flèche plus rapide encore, ni la ruse du poisson et la ténacité plus astucieuse encore du pêcheur.

À l'origine de l'agriculture, l'appropriation sociale de la terre, le travail et le partage des produits peuvent rester collectifs, communautaires. Mais la séparation de ces termes ou de ces moments est néanmoins déjà effective, et la possibilité de leur attribution sociale séparée est déjà inscrite dans une telle structure, puisque l'éventualité d'un assujettissement permanent des « travailleurs » aux possesseurs de la terre est désormais ouverte. Or les occasions d'un tel assujettissement ne manqueront pas, ni dans la transformation des rapports internes de la communauté agricole, ni surtout dans ses rapports extérieurs, puisque la terre cultivée et ceux qui la cultivent peuvent fournir à ceux qui les conquièrent et assujettissent une source permanente de richesse dont la valeur est devenue, par le travail, incomparablement plus grande que celle que fournirait le territoire naturel, même vidé de ses habitants29. L'appropriation résultant de l'action humaine reconnue dans son efficace et son arbitraire propres devient une appropriation d'essence particulière, car elle ne se confond plus avec la participation à l'appropriation commune originelle réalisée pour tous par les ancêtres30. De plus, elle n'est plus fixée dans l'être de chacun, elle devient virtuellement mobile, elle peut être indifféremment augmentée ou diminuée (cf. Freitag, 1989c). Tous et chacun peuvent alors aussi être désormais dépossédés, soit de l'extérieur (mais en restant alors contraints de poursuivre pour d'autres la tâche d'appropriation artificielle de la nature), soit de l'intérieur, au profit de quelques-uns. Ainsi naît la possibilité structurelle du rapport maître-esclave ou maître-serviteur (Hegel).

Cette nouvelle structure entraîne à son tour tout un ensemble de conséquences, qui possèdent un caractère contingent, mais qui sont aussi d'une certaine manière des conséquences fatales. Toutes les sociétés engagées dans l'agriculture ont plus ou moins succombé à cette fatalité, tout en se prémunissant de diverses façons contre ses aspects les plus radicaux. J'en énumère quelques-unes parmi les plus significatives :

L'appropriation autonome et différenciée crée des conditions d'accès différenciées, renvoyant à leur tour à des régulations sociales spécialisées et autonomisées, dans le sens où elles ne se confondent plus avec la culture commune et avec l'ordre naturel des choses qu'elle établit et reconnaît, avec la « division naturelle » des êtres selon leurs puissances propres d'être et d'agir, leurs natures ou leurs essences spécifiques. La capacité d'agir se différencie de l'être propre (par exemple homme/femme ; enfant/adulte/vieillard ; la division selon les clans, les moitiés, les phratries, bref toutes ces divisions par segmentation des êtres et de leurs attributions qui caractérisaient les sociétés primitives). Cela exige une nouvelle attribution sociale qui ne se confond plus – et ne concorde plus nécessairement – avec la distribution des attributs naturels. On peut rappeler ici le mythe d'Épiméthée et de Prométhée, tel qu'il est rapporté par Platon dans La République.
Pour que survienne la dépossession de certains par d'autres, il suffit désormais que puisse s'accumuler un différentiel de « puissance brute », c'est-à-dire de la capacité d'exercer une violence nue : Macht (la puissance comprise comme supériorité et non comme différence spécifique) et pas encore Herrschaft ! (la domination, de dominus, originellement en latin le maître de la maison, le chef de famille). Les termes français et anglais sont moins clairs ici, plus abstraits, plus éloignés des conditions originelles de la naissance du pouvoir et de la domination.
À ce niveau, soit du développement de la réalité, soit seulement du raisonnement qui procède à une reconstruction conceptuelle, on retombe donc simplement dans la « nature », mais il s'agit d'une nature nouvelle, spécifiquement humaine, régie par la force pure, une nature qui échappe à la régulation par les ancêtres : première figure du déterminisme, qui s'oppose à celle du partage. Mais alors, à la précarité de la prise de possession « artificielle » de la nature par le « travail » correspond la précarité de l'appropriation seconde par la violence. Il n'y a pas encore une « division du travail social », mais seulement une division des conditions de l'existence sociale entre maîtres et esclaves, dominants et dominés, puissants et soumis ou assujettis.
La Herrschaft, le pouvoir légitime, va régulariser l'usage de la force brute, en s'en attribuant le monopole et en rendant son recours seulement « conditionnel » (naissance du droit)31. La naissance du pouvoir et du droit apparaît ainsi comme la condition de stabilisation d'une société agricole où s'est développée la division sociale entre des agriculteurs asservis et des maîtres possesseurs de la terre.
Avant d'examiner les conséquences du développement de l'agriculture sur la formation d'une société diversifiée et hiérarchisée dans laquelle la production artisanale deviendra une forme sociale essentielle de la vie collective, un élément fondamental de la structure sociétale globale et servira de cadre à un développement cumulatif des techniques, conférant du même coup à la dimension technique de l'activité humaine une consistance phénoménologique autonome, il me faut encore brièvement dire un mot sur la portée encore restreinte de la technique (au sens commun large) dans une société qui se maintiendrait au niveau de la communauté agricole autonome. L'agriculture implique l'usage d'instruments nouveaux, comme la houe, la bêche, la charrue, le harnais, dont la production va se spécialiser elle aussi, et qui acquerront plus expressément le statut d'outils que ce n'était le cas pour les armes des chasseurs-cueilleurs, aux vertus encore essentiellement expressives (voir plus haut). Avec l'agriculture naissent donc aussi déjà des métiers distincts d'artisans, comme les forgerons, les potiers, les artisans du cuir. Toutefois, lorsque la possession du sol reste indivise et que l'exploitation reste communautaire, la spécialisation artisanale tendra à conserver la forme de la maîtrise d'une puissance propre (la maîtrise du feu et des métaux, par exemple, dont les vertus sont de nature « mystérieuse ») : cela tendra à isoler ceux qui s'y adonnent dans un statut particulier à l'intérieur de la communauté, où ils formeront des sortes de castes à part ; ils sont en même temps respectés et craints pour le pouvoir ésotérique bénéfique mais aussi virtuellement maléfique qu'ils détiennent, et qui échappe au champ de compréhension et d'intégration de la culture commune. L'artisan restera donc toujours un peu un sorcier ou un shaman (et il cumulera fréquemment ces rôles techniques et rituels), en même temps que l'outil conservera une puissance magique ou sacrée. Je n'en dis pas plus pour montrer la limite que rencontre ici l'autonomisation d'une dimension proprement technique.

Ce n'est donc pas dans l'agriculture que le modèle de la séparation qui s'y initie parviendra si l'on peut dire à maturité, et que l'on pourra observer par conséquent une véritable autonomisation de la dimension technique de l'action. Trop d'attachements de nature archaïque s'y opposeront pendant très longtemps. Malgré la séparation du « travail » humain compris désormais comme peine et labeur, la part de la nature et de sa fécondité y restera longtemps prépondérante aussi bien dans la pratique effective que dans sa représentation. Les hommes ne « produisent » ni les espèces végétales et animales32, ni le cycle saisonnier de la croissance des plantes, ni les animaux et la fécondité qui les habite, ni le climat, ni les saisons, ni leurs variations bénéfiques ou catastrophiques. Toujours le paysan vit sous la dépendance de la nature, et l'activité agricole ne deviendra donc jamais dans les sociétés traditionnelles une simple « activité productive » ; c'est pourquoi aussi la part en elle de la magie et du rituel restera essentielle ; et il s'y maintiendra également un fort investissement de l'identité collective totale, à caractère participatoire – puisqu'après tout c'est de l'agriculture que dépendra la vie de tous, et que la « terre » restera toujours encore aussi le « pays33 ». La rupture la plus significative viendra donc du développement des activités artisanales, ainsi que du statut d'autonomie au moins partielle qui leur sera conféré ou concédé dans la société.

Mais, comme on l'a vu, les sociétés agricoles créent la possibilité et en quelque sorte la fatalité d'un développement sociétal radical, caractérisé par l'établissement d'un pouvoir structurel auquel peut être rattachée une forme toute nouvelle de la division sociale ; cette nouvelle condition sociétale résulte d'un procès beaucoup plus complexe que ne le laisse entendre le concept classique de la division fonctionnelle des tâches. Avec l'établissement d'un rapport de domination qui va assujettir le « travail » agricole à ceux qui détiennent désormais la possession éminente de la terre, ce procès comporte la séparation ville-campagne, la formation d'une classe ou caste « administrative » et « religieuse » urbaine dont la culture et les besoins se diversifient, la création d'un droit exogène relativement à la culture normative communautaire, etc. C'est dans ce contexte seulement qu'on verra se développer, de manière structurelle et systématique, un artisanat diversifié dont la pratique devient très largement autonome34. Et c'est seulement dans le cadre de cette division des métiers artisanaux qu'aura lieu, à proprement parler, l'accès de la technicité au statut d'une dimension sui generis de la pratique humaine.

J'ouvre encore une parenthèse. La séparation qui s'instaure dans le rapport « maître » - « serviteur » n'est pas, elle non plus, suffisante pour permettre une véritable autonomisation du moment technique. En effet, le serviteur appartient encore immédiatement aux besoins du maître et il est en tant que tel « naturalisé » (au sens traditionnel et non pas moderne du terme : il appartient à « la nature » ou à l'ordre des choses, tant naturelles que sociales) et ainsi en va-t-il de son activité, qui est un « service » et non pas une « production » de biens autonomisés comme tels. Quant à l'esclave proprement dit – une fois qu'on l'a différencié du « serviteur » – ce n'est pas tellement lui qui produit que le propriétaire d'esclaves dont il est l'instrument. Ce n'est donc pas dans le domaine de la « production esclavagiste » que s'accomplit la différenciation : le propre statut instrumental de l'esclave dépend en effet d'une séparation déjà réalisée par ailleurs, dans l'établissement d'un système « productif » qui implique à son tour l'établissement de rapports d'échanges réguliers ou régularisés entre « étrangers ». D'ailleurs, dès l'origine, l'esclave tenait dans le monde gréco-romain son statut de la condition de pouvoir être « vendu » par son maître (pour devenir alors le « serviteur » d'un autre) et d'avoir ainsi pour lui une « valeur d'échange », et c'est même dans ce contexte de la vente des personnes humaines (captives) que les concepts de l'achat et de la vente ainsi que de la valeur d'échange (valeur de « rachat » pour les prisonniers, de vente pour les esclaves), auraient eu leur origine à en croire l'étymologie (cf. Benveniste, 1969 : not. tome 1, 359 sqq. et 125 sqq.). Ainsi, le « serviteur » aussi bien que l'« esclave » restent-ils encore en dehors de la genèse sociale de l'« outil » et de l'autonomisation de la technique, l'un parce qu'il reste en deçà de la séparation qui les constitue, et l'autre parce qu'il est déjà au-delà de celle-ci. On verra que l'outil implique et incorpore en lui la « liberté de son usage », et que cette liberté d'usage est indissociable d'une certaine liberté

sociale de celui qui l'utilise, et comment cette liberté est inséparable originellement de la substitution d'un rapport d'échange à un rapport de participation (sur ce thème, cf. Haesler, 1988a).

Tout artisan est un « spécialiste ». Cela signifie d'abord qu'il bénéficie d'une double autonomie et se trouve assujetti à une double dépendance dans la société. L'autonomie d'abord de son savoir-faire spécialisé vis-à-vis de la culture commune, autonomie ensuite de son rapport à autrui dans l'échange de son produit ; dépendance d'abord vis-à-vis d'autrui pour la satisfaction de ses propres « besoins » auxquels il ne pourvoit plus, ni individuellement, ni de par sa participation immédiate à une totalité indivise (et c'est alors, débordant complètement l'éventuelle « disette », que naît précisément le concept du « besoin », qui implique l'existence d'une distance et d'un manque devenus structurels, et consécutifs à l'objectivation réflexive de la médiation sociale du rapport-au-monde, lequel devient une relation à la nature extérieure35) ; dépendance ensuite à l'égard d'une superstructure politico-institutionnelle régissant l'échange, et l'« exécution » des droits et obligations qui y sont « librement » contractés, c'est-à-dire consentis et assumés.

J'en cite ici un exemple « primitif », celui de la formule archaïque qui régissait le « contrat de vente » dans le droit romain ancien : do ut des, « je donne afin que tu donnes ». Cette formule témoigne de deux choses : d'abord d'une triple autonomie, celle de chacun des partenaires dans le « contrat », et celle de la relation qu'ils établissent entre eux relativement à toutes les relations ou rapports qui constituent par ailleurs la communauté, et par lesquels chacun se trouve d'ores et déjà lié à elle. L'envers de cette triple autonomie est alors un lien d'un genre nouveau : la formule ne vaut que d'être prononcée devant un témoin, qui a fonction de magistrat, et qui en « sanctionne » la « validité », cette dernière se détachant alors en son concept, désormais juridique, de la « puissance » propre aux partenaires, y compris de cette puissance qu'ils partagent comme « sens de l'honneur », etc., et qui reste, elle, un concept immédiatement normatif, culturel-symbolique. Que ce « témoin », faute de devenir un « juge » qui met en œuvre et sanctionne les actes d'un « législateur », conserve encore un statut essentiellement religieux, ceci n'entre pas en considération dans cet exemple.

La constitution de l'artisanat ne met pas seulement en cause une « évolution des techniques », ou encore une simple « transformation culturelle », elle implique un changement structurel de la société comprise dans ses conditions formelles de régulation et d'intégration, d'existence et de reproduction. Tout artisan étant par définition « industrieux », le sens originel du mot latin industrius peut nous servir ici d'indication : en son origine italique, endo-struere signifiait littéralement « construire à l'intérieur, d'une manière cachée36 ». Or il n'est sans doute pas interdit de penser que l'opposition ne vise pas seulement le fait physique de la réclusion de l'artisan dans son atelier ou son échoppe, mais, comme le suggère Benveniste, qu'elle a trait aussi et d'abord au caractère ésotérique de son savoir-faire, qui n'entre plus dans le champ d'un savoir pratique et d'une maîtrise symbolique communs à tous, comme cela est encore censé être le cas de la construction d'un bâtiment qui s'effectue par définition « en plein jour », non seulement au « vu » mais aussi au « su » de tout le monde.

Ce qui caractérise alors d'abord l'activité artisanale, c'est que le savoir et le savoir-faire qui y sont mis en œuvre n'appartiennent plus à l'univers structurellement unifié et épistémiquement synthétique de la culture commune : ils sont détachés du logos qui était commun au monde et aux hommes. Du même coup cette activité échappe aussi au contrôle normatif de la culture, et ce n'est plus que par la double médiation déjà extérieure du statut social de l'artisan et de la valeur (d'usage d'abord) conférée par autrui à son produit qu'elle s'intègre dans l'ensemble des pratiques sociales et dans le procès global de reproduction de la société.

Mais un autre aspect, lui aussi structurel, de la condition artisanale vient redoubler ce caractère de séparation et cette extériorité formelle que possède son rapport à la totalité. C'est que l'activité artisanale ou « industrieuse » se développe sous la forme non seulement d'une profession

spécialisée, mais d'un métier exclusif, au sens où on dit que quelqu'un « fait métier de… ». En tant que catégorie sociale – et pas seulement « technique »– l'artisan est alors défini négativement par le fait qu'en étant spécialisé dans la production de certains biens destinés essentiellement à autrui, il dépend désormais lui aussi d'autrui pour la satisfaction de ses propres besoins, et que cette dépendance ne consiste plus seulement dans l'appartenance à une communauté qui comporte l'immédiate solidarité de ses membres, mais qu'elle possède elle aussi la forme d'un échange réalisé en extériorité – à la différence par exemple du type de dépendance « organique » (que Durkheim veuille m'excuser d'inverser ses catégories !) qu'éprouve le serviteur vis-à-vis du maître et réciproquement, ou l'homme vis-à-vis de la femme, le jeune vis-à-vis du vieux, ou encore un clan vis-à-vis des autres. C'est alors dans une telle structure que la dissociation entre le travail et la jouissance, entre l'activité productive et le produit, la chose et la valeur, prend tout son sens et sa fermeté catégorique. Et celui qui produit ainsi pour d'autres, et qui dépend des autres pour la satisfaction de ses propres besoins, produit alors aussi la différence entre le faire, l'avoir et l'être, la dissociation ontologique de la nécessité et de la liberté, le jeu éthique entre le tout et la partie, l'individu et la société, et finalement l'opposition entre le moyen et la fin, qui nous concerne ici au premier chef.

J'ouvre ici une parenthèse philosophique qui va éclairer mon propos, en en fixant certains concepts. Si on l'analyse en termes aristotéliciens, l'activité de production devient autonome sous la forme d'une séparation de la cause finale (l'intention, la fin visée par l'action), de la cause formelle (l'« idée » du produit, entendue comme son utilité, son statut social tel que défini par l'utilisateur extérieur), de la cause matérielle (les caractéristiques de la matière première dont les propriétés sont prévisibles) et de la cause efficiente (l'autonomie de l'action humaine qui devient un faire, un « fabriquer » transitif, un poiein). On peut d'ailleurs penser que c'est justement par référence à l'activité de l'artisan, du « thète », qu'Aristote a élaboré sa célèbre doctrine ou typologie des quatre causes. Pour bien comprendre cette typologie, il faut se rappeler qu'Aristote ne parle pas de « causes » (au sens moderne) mais de « raisons » (aitia, de aition, le « commencement » qui est la raison d'être), et que le concept moderne de causalité dérive d'une universalisation unidimensionnelle de la seule cause efficiente, dans laquelle est intégrée la cause matérielle, et dont sont exclues les raisons finales et formelles de nature expressément subjective. Ici aussi, il n'est pas interdit de juger que la typologie aristotélicienne ne permet pas seulement de penser la séparation qui s'est effectuée avec la genèse de l'artisanat, mais qu'elle est elle-même directement enracinée en celle-ci et qu'elle l'exprime. Chez Aristote, le terme aitia qui désigne l'ensemble des « causes », ce qu'il y a de commun entre elles en tant que « causes », manifeste encore l'attachement de celles-ci, en tant que « raisons », à l'analyse de l'activité subjective et de son autonomie seulement relative à l'égard des fins posées comme particulières – cette finalité qui précisément va faire problème pour la modernité. La typologie aristotélicienne traduit donc le particularisme culturel qui caractérise, d'une part, l'activité artisanale en ce qu'elle implique encore l'absence d'une universalisation sociétale de la valeur (qui ne se produira que dans le triomphe du marché) en tant que mode de régulation exclusif des activités productives, et d'autre part une conception encore « animée » du monde extérieur, du cosmos. Dans la modernité, l'universalisation abstraite de la fin servira comme on va le voir de commune mesure aux activités productives elles-mêmes, et préludera à l'universalisation également abstraite de l'instrumentalité en tant que telle. Alors seulement, aussi, La technique trouvera, comme moment séparé de l'action, sa constitution unitaire, en même temps qu'elle verra s'ouvrir dans la société, avec le capitalisme industriel, un champ illimité pour son déploiement qui s'autonomise alors culturellement et politiquement en ne répondant plus qu'aux « forces du marché » et aux « exigences du profit », à quoi s'opposait formellement la production artisanale avec sa structure corporative et le caractère ésotérique de ses savoir-faire.

Avant d'aborder la question cruciale qui est celle de la constitution d'une opposition catégorique entre les moyens et les fins, il me faut encore mettre en lumière la réciproque sociétale de cette émergence de l'artisanat, qui peut se résumer dans le passage de la culture au politique en tant que

mode de régulation fondamental de la société globale. L'artisan est devenu autonome dans son « produire » relativement aux dispositions normatives d'une culture globale synthétique. Cette autonomie n'a certes rien encore d'une autonomie « individuelle », il s'agit de celle du métier, qui prend le relais de la « société en général » dans la régulation de l'activité productive (les traditions du métier, toujours plus ou moins ésotériques, les normes et les solidarités corporatives, etc.) ; cela concourt ainsi à renforcer l'isolement sociétal de l'artisan, son « autonomie de genre », qui se consolide souvent dans un statut de caste héréditaire. Mais, en autant que cette autonomie corporative n'évolue pas vers une structure de castes, au sens strict et hindou du terme, le système d'échange dans lequel elle s'insère et par la médiation duquel seulement elle s'intègre désormais dans le fonctionnement d'ensemble de la société doit se trouver à son tour régi par des régulations sociétales, à caractère « politico-institutionnel » (Freitag, 1986b). Pour rester extrêmement schématique, je me référerai seulement au fait que, par une nécessité structurelle, la propriété (par opposition à la possession qui est régie par des normes traditionnelles) repose sur l'institution de règles expresses à caractère formellement universaliste, et qui régissent la reconnaissance et le sanctionnement des engagements contractuels, la responsabilité du « producteur » vis-à-vis de l'utilisateur, et la responsabilité réciproque (bien qu'elle n'ait été reconnue que beaucoup plus tardivement) de ce dernier en tant que maître d'œuvre envers le producteur, etc. Ce que je veux retenir ici, c'est que ces « règles », en leur caractère désormais extérieur et abstrait, ont elles aussi pour effet et pour condition d'objectiver de manière formelle et réflexive, et selon le point de vue global d'une société qui est désormais représentée d'une manière abstraite et universaliste par le pouvoir, l'ensemble des termes qui se trouvent dissociés dans le nouveau rapport productif : le producteur, le produit, l'échange, la valeur, les formes techniques de la production, etc. Ils impliquent la reconnaissance juridique de cette dissociation, qui devient elle-même la condition essentielle du fonctionnement sociétal effectif. Et il n'importe pas ici de faire état, par-delà l'évidence formelle du principe, de toutes les résistances, toutes les exceptions, toutes les limitations qui ont été imposées dans la réalité historique à cette autonomisation effective de l'activité productive et à sa reconnaissance sociétale (politique), car elles témoignaient elles aussi, bien que négativement, de son déploiement structurel et donc de sa validité conceptuelle. En voulant la limiter de toutes sortes de manières, elles témoignaient elles aussi de l'autonomie, de la « liberté » qu'avait acquise l'activité productive relativement à la structure des régulations normatives propres à une culture unitaire commune. Elles attestaient pareillement le fait que le produit, sa valeur et son utilité se trouvaient désormais objectivés et définis sociétalement en tant que tels en dehors du procès immédiat de production et du statut personnel du producteur, en même temps que ces derniers étaient par l'échange séparés de l'usage, et que cet usage prenait relativement à eux valeur de finalité extérieure.

C'est alors seulement à partir de cette autonomisation et de cette objectivation du produit vis-à-vis du producteur, de l'utilisateur et du procès de production, que l'on peut comprendre l'autonomisation du procès et de la forme techniques de la production, et tout spécialement de l'outil, désormais définissable en son essence propre, qui est précisément instrumentale, puisqu'elle postule la séparation de l'instrumentalité et de la finalité, et consiste alors dans la réflexivisation de cette instrumentalité elle-même. La technique naît comme un moment de l'action qui est d'une part séparé de sa fin, et dont l'instrumentalité autonomisée devient à son tour l'objet d'une activité seconde, orientée vers sa production, sa transmission et son perfectionnement.

C'est donc le système social de l'artisanat qui permet l'objectivation réflexive de l'outil, parce que celui-ci s'y trouve détaché du mode d'être normatif commun et indistinct de l'instrument, de l'ustensile, de la force et de l'habileté personnelles, et cette objectivation réflexive se manifeste d'une triple manière. L'outil porte désormais en lui sa propre efficacité, qui est détachée des « puissances » propres aussi bien au sujet qui l'emploie, qu'à l'objet auquel il est appliqué et à la forme culturelle synthétique de leur rapport. Il ne se fond plus dans l'unité synthétique d'un rapport au monde déterminé, et dans ce sens il se différencie par exemple du langage compris en son usage

commun (ou non « poétique »), où le mot, tout en médiatisant effectivement le rapport du sujet au monde et à autrui, se confond encore avec la chose ainsi qu'avec l'intention qui, en son sens normatif, est commune au locuteur et à l'auditeur. Et c'est peut-être d'ailleurs dans ce nouveau rapport au langage que la spécificité de l'outil peut être le mieux saisie37. Avant la genèse de la spécialisation artisanale, l'instrument reste pris dans le langage, et son efficacité « matérielle » ne se démêle guère de l'efficace symbolique générale de celui-ci, et ceci, réciproquement, est vrai aussi pour le langage lui-même dans la mesure où il conserve – plus ou moins selon les circonstances d'usage – une puissance efficiente immédiate de nature magique. L'« instrument » est encore un signe qui témoigne immédiatement de la fin poursuivie, du résultat attendu et de la « capacité », au sens normatif de la puissance d'agir expressive de l'agent, qui dans ce sens-là reste un acteur. D'ailleurs le sens originel du terme est encore présent dans les instrumenta diplomatiques, et plus généralement dans tous ceux qui produisent l'évidence du pouvoir, et témoignent efficacement de son effectivité désormais médiatisée38. Ainsi, à son origine, l'instrumentum est-il encore plus expressif qu'instrumental, comme la cruche qui porte en elle la vertu de contenir l'eau, ou le cheval celle d'être un coursier rapide. L'outil proprement dit, compris dans le nouveau statut qu'il acquiert chez l'artisan, ne va d'ailleurs pas perdre entièrement cette valeur expressive et normative ; mais sa « vertu » passera au second plan dans l'objectivation distincte et réflexive de son efficacité instrumentale spécifique. Et c'est en vertu de cette instrumentalité spécifique que l'outil s'autonomisera relativement à la nature tout à fait concrète du produit, ainsi que relativement aux conditions normatives qui régissent l'activité productive en général : il possédera alors comme tel une généralité ou un genre propre. Il pourra donc aussi, de manière séparée, faire l'objet d'un jugement spécifique d'efficacité. Ainsi le « faire », comme « fabriquer », devient-il par la médiation de l'outil autonome relativement à son résultat, qui est désormais son « produit ». Autonome mais non détaché, car cette autonomie n'est pas encore celle d'une indépendance effective, mais seulement celle d'une prise de distance réflexive.

Cela m'amène au deuxième aspect de cette objectivation de l'outil. Porteur désormais de sa propre efficacité, l'outil peut à son tour être produit et transformé en fonction de celle-ci et de son accroissement, de son perfectionnement, de son affinement. Comme la loi qui est instituée par un acte du pouvoir, par opposition à la norme qui est toujours déjà donnée, l'outil est lui-même produit non seulement dans l'anticipation de son effet, mais dans le contexte d'une généralisation partiellement analytique ou du moins réflexive de celui-ci. Dans ce sens, l'outil est « émancipé » ou « libéré » de la normativité immédiate inhérente à la culture commune, et il est dans ce sens la matérialisation de la liberté, de l'autonomie, de la distance que l'artisan a lui-même conquise vis-à-vis de cette culture normative. Ainsi ne faut-il pas comprendre l'outil seulement comme le « prolongement purement matériel du geste », etc., mais d'abord spécifiquement comme l'extériorisation, l'objectivation, la réification de la liberté opératoire qui l'habite.

Il est vrai, par ailleurs, que l'outil ainsi « affranchi » vis-à-vis de la culture commune retombe ensuite, presque aussitôt, sous l'emprise de la culture particulière d'un métier, qu'il est réintégré à la tradition propre à celui-ci. Ce n'est donc pas tellement de l'autonomie de l'artisan qu'il témoigne, que de celle du métier auquel il appartient.

Le troisième aspect de cette autonomisation est tout aussi essentiel que les deux précédents. Dans la mesure où il est détaché de la culture commune, l'usage de l'outil, sa maîtrise, et plus généralement la pratique du métier doivent désormais faire l'objet d'un apprentissage particulier, régi par des règles et une discipline strictement définies, et dont l'application est précisément sanctionnée. Cet apprentissage vise l'acquisition non d'un savoir ou d'une connaissance (épistémè) mais d'un savoir-faire ou d'une habileté (technè) qui n'est pas directement analysable comme telle (Polanyi, 1958 ; Moscovici, 1968), et on sait combien cet apprentissage, ou cette formation, a pu souvent posséder un caractère « ésotérique » et « ascétique », et comment il a pu servir finalement de modèle normatif à toute une civilisation en mutation, celle de l'Occident à la fin du Moyen Âge. Je me

contente à ce sujet de me référer au Weber de l'Éthique protestante, et encore une fois au sens et à la transformation du sens des mots : instruere, instrumentum, instruire, instruction, Bildung, formation39.

Une dernière remarque pour conclure ce paragraphe consacré à l'autonomisation de la dimension technique, et qui concernera maintenant les limites structurelles inhérentes à cette autonomisation dans une société artisanale encore traditionnelle. L'art de chaque métier reste un art particulier, refermé ou cantonné dans sa spécificité au niveau de tous les rapports qu'il entretient avec la société en général : particularité des objets (dont la « valeur d'usage » reste essentiellement définie par la culture commune)40 ; statut social exclusif des différents métiers ; fermeture des marchés (à caractère « ascriptif » pour utiliser la terminologie de Parsons), qui restent subordonnés à tout un complexe, en même temps culturel et politique, de rapports de dépendance. Ainsi, les métiers restent, dans la société, isolés les uns des autres, ou plutôt, c'est depuis l'extérieur que leur activité productive propre est intégrée dans une totalité sociétale ; ils ne sont pas ouverts directement les uns sur les autres sur la base de leurs modes de régulation, de fonctionnement et de reproduction propres, pour former, en tant que tels, un système d'action sociétal (ce que fera la révolution bourgeoise, dans ses deux versants complémentaires, économique et politique : cf. Weber, 1982). On verra tout à l'heure qu'il y faudra l'universalisation du marché, qui dépend elle-même de « quelques autres choses ». Du même coup, chaque technique artisanale reste elle aussi particulière, elle reste en son principe incommensurable aux techniques des autres métiers, même si des échanges, des emprunts, des assimilations et des synthèses se produisent sans cesse des uns aux autres : à tout cela s'applique seulement le modèle de l'« influence » qui régit les rapports interculturels, et il ne s'agit encore nulle part d'une véritable intégration formelle. Cela nous conduit donc à constater que la dimension de technicité s'y trouve bien déjà constituée pour elle-même sous la forme d'une multitude de techniques particulières, mais que le concept (et la réalité autonome) de La Technique n'y est pas encore donné, ou constitué. Je vais donc examiner maintenant comment s'est opéré le passage des arts (au sens des arts et métiers) à la technique.

Cette structure particulariste de la technique dans l'artisanat a enfin une conséquence directe sur sa nature épistémique. Comme on l'a dit, elle intègre encore en elle synthétiquement une dimension cognitive, puisqu'elle est immédiatement connaissance de son produit ; mais ce produit qu'elle connaît en le faisant (Vico) n'est précisément plus qu'un objet particulier et artificiel, en lui-même « arbitraire ». C'est pourquoi la connaissance technique va se séparer de la connaissance de l'être tel qu'il est en lui-même et pour lui-même, c'est-à-dire de la science, qui prendra de son côté une valeur spéculative, non seulement chez les Grecs et au Moyen Âge, mais dans toutes les grandes civilisations traditionnelles41 (caractère spéculatif que ne possédait guère la connaissance dans les sociétés primitives, considérées à juste titre comme « pragmatiques » et « empiristes » par comparaison). L'unification ontologique des champs objectifs respectifs de la technique et de la science ne se produira que dans la modernité tardive, lorsque ces « modalités de la pratique » se définiront en réciprocité et entreront en interrelation systématique l'une avec l'autre dans le capitalisme industriel, tout en conservant encore leur autonomie formelle ou épistémique. Leur fusion ou leur « confusion » sera alors une des caractéristiques de la transition contemporaine vers la postmodernité42.

D) L'universalisation de la technique comme catégorie objective : unification du marché, constitution de la valeur et machinisme industriel

Dans le système artisanal, la dimension technique s'objective dans le savoir-faire spécialisé et dans l'outil. Mais ni la technique, ni le produit, ni le travail n'y sont encore parvenus à leur constitution moderne essentielle, universaliste et catégorique. L'activité de l'artisan (son « ouvrage », son poiein, sa poiesis, et leur forme qui est une technè particulière, un « art ») reste, malgré l'autonomie sociétale qu'elle a conquise dans son champ, encore en elle-même synthétiquement expressive et

instrumentale, normative et cognitive. L'art ne s'y trouve pas encore séparé du travail, ni l'œuvre du produit. Et la fin de chaque activité reste ainsi elle aussi particulière, normée hors d'elle de manière concrète et spécifique, de telle façon que toutes les activités « productives » n'ont pas encore trouvé dans la « valeur » la commune mesure de leurs résultats, ni par conséquent non plus la commune mesure de leur efficacité, et donc l'unité potentielle de leurs techniques.

Comme je l'ai déjà examiné ci-dessus plus en détail (voir chapitre IV), je me permettrai de ne présenter ici que le schéma essentiel de ce procès structurel qui coïncide avec la modernité. Formellement, le moment déterminant dans l'universalisation de la technique est l'institutionnalisation d'un marché lui aussi universel. Je passerai rapidement sur les conditions que cette universalisation du marché trouve en son amont : formation de l'État, généralisation de la propriété privée et du contrat, forme universaliste des régulations juridico-institutionnelles, etc., bref, tout ce procès de « rationalisation » (Weber) que j'ai conceptualisé comme un nouveau « mode de reproduction politico-institutionnel ». Voyons donc plutôt quelles en ont été les conséquences formelles en aval43.

Sur le marché, « les produits s'échangent contre des produits », et ceci abstraction faite de leur valeur d'usage spécifique, ainsi que des procédés particuliers de leur production. Cette valeur d'usage détermine bien sûr une « demande » tout en l'impliquant ; elle reste donc une précondition de l'échange, qui pourra à son tour être universalisée, dans une perspective naturaliste, sous le concept de « besoin ». L'intensité de cette demande peut alors bien aussi agir sur le prix, que je refuserai de distinguer ici de la « valeur ». De même, les conditions de production vont elles aussi déterminer l'offre, et donc agir également de leur côté sur le prix, donc sur la valeur. Le problème ici n'est pas dans ces conditions extérieures de la formation du prix et donc de la valeur, il est dans la nature sociale de la valeur, en tant qu'elle représente le mode d'existence des produits sur le marché, et leur mode d'évaluation en tant que produits par le producteur. Or ce mode d'existence sociale est l'échange, l'échangeabilité universelle des produits (ou des « biens », des commodities) en valeur, c'est-à-dire justement la valeur d'échange. Ainsi, les diverses productions deviennent-elles équivalentes, normativement-expressivement, en tant que finalités des différentes activités productives : elles sont toutes commensurables en valeur d'échange, bien qu'elles restent incommensurables en valeur d'usage, en « utilité concrète » (et il n'y a pas de raison de ne pas ajouter ici : incommensurables aussi en tant qu'expressions d'une activité productive, tant et aussi longtemps que les différents travaux productifs restent eux-mêmes incommensurables, qu'ils restent donc des « arts de métiers »).

Compte tenu, « au départ », d'une structure donnée des valeurs d'usage, et compte tenu également d'une détermination donnée des manières de produire, l'établissement d'un marché généralisé (et je passe ici, pour construire un modèle, sur tous les obstacles que cette généralisation va rencontrer) engendre néanmoins une dynamique dont l'orientation et la signification formelles sont parfaitement claires. La « valeur » des biens produits va devenir mesurable en valeur (et il n'en faut pas plus pour produire un nouveau concept formel et « universel » de la « production ») ; la « productivité du travail » va devenir mesurable en valeur (et il n'en faut pas plus pour que naisse un nouveau concept, universaliste et purement formel, du « travail ») ; l'efficacité des divers procédés de production va devenir mesurable en valeur (et il n'en faut pas plus pour que naisse un nouveau concept unitaire et lui aussi universalisé de « la technique »). Il n'en faut formellement pas plus, mais il faudra pourtant encore, pour que chacune de ces choses devienne concrète, que soit réalisée la médiation elle-même concrète qui lui correspond. À l'universalité du produit comme marchandise correspond déjà directement le marché, c'est-à-dire le système institutionnel d'État qui le régit. À l'universalité du travail correspondra le marché du travail, l'échange réel des forces de travail sur le marché, et la réduction réelle des divers travaux à leur commun dénominateur de « force de travail » ; mais cela implique à son tour que l'ouvrage particulier perde sa qualification irremplaçable, c'est-à-dire que la forme du travail se détache de sa quantité, ce qui va s'effectuer fondamentalement dans

la séparation de l'ingénieur et de l'ouvrier – séparation qui ne trouvera son aboutissement logique que dans le taylorisme et ses ingénieurs de l'organisation du travail.

À l'universalisation de la technique correspondront, d'une part, pratiquement, les transferts de techniques, la mobilité des techniques d'une industrie à d'autres, mais plus formellement et plus profondément, d'autre part, la réduction interne des diverses techniques à une technique formellement uniforme. Cela viendra en même temps « de l'extérieur44 », de la science, d'une nouvelle conception du monde naturel (la physique mécaniste) et d'une nouvelle conception naturaliste de l'action (la cinétique), et de l'intérieur : par l'éclatement de la figure synthétique de l'artisan dans les trois figures à plusieurs égards opposées de l'ouvrier, de l'ingénieur et de l'artiste. Alors, dans le réseau des échanges pragmatiques des techniques qui caractérisait déjà les métiers à mesure qu'ils s'ouvraient sur le marché se développera un procès systématique d'unification formelle de la technique dans le système industriel. Et le maître d'œuvre en même temps que le représentant de ce procès sera l'ingénieur, engagé par l'entrepreneur comme « technicien universaliste » doué virtuellement de pleins pouvoirs sur la conception des produits et l'organisation des méthodes et des procès de fabrication. Et l'unité formelle des nouvelles techniques de fabrication prendra corps dans la machine. Je n'insiste pas sur la nature de la machine, elle fut mieux comprise en son essence mécanique et universelle que l'outil, en sa croissance encore organique et particulariste.

Ce qu'il importe par contre de souligner, c'est qu'avec le machinisme (et on peut à ce niveau d'analyse y inclure non seulement, après la machine simple, la machine-outil, puis l'automation, et enfin sous un de ses aspects au moins – celui où la cybernétique n'y est qu'appliquée, voir plus bas – même la robotique) nous sommes pour la première fois, enfin, en présence de La technique. Je veux dire par là que pour la première fois, dans cette analyse, nous rencontrons une réalité concrète qui répond entièrement à son concept, qui le « réalise ». Et que voyons-nous clairement ? La constitution autonome de l'instrumentalité de l'action comprise de manière universelle, et qui postule l'extériorité et l'« indifférence » de la fin, elle-même devenue effective dans son universalisation formelle et abstraite, objectivement sous la forme de la valeur et subjectivement sous celle du « besoin ». Et la légitimation de cette autonomisation d'une dimension partielle de l'action est elle-même alors aussi double : pour ce qui la concerne exclusivement, elle réside dans la rationalité instrumentale qui implique la possibilité généralisée d'un calcul de l'efficacité, et par conséquent, de la recherche indéfinie de l'accroissement de celle-ci. Cette rationalisation instrumentale ne peut cependant elle-même s'effectuer qu'en se situant dans un horizon de finalité unifié, qui est à tout le moins postulé ; il n'est pas difficile de voir que cette finalité à valeur ou fonction « transcendantale » est fournie par la notion du Progrès compris comme accroissement indéfini de la satisfaction du « besoin » ou de sa capacité de jouissance. Ceci concerne directement le rapport pragmatique de l'action à la nature, et on peut y ajouter (mais cela ne concerne plus alors spécifiquement la légitimation de l'autonomie conférée à la technique) l'accroissement indéfini des connaissances dans la « théorie » et l'accroissement indéfini de la liberté du sujet individuel et de sa capacité d'expression esthétique dans la « pratique ». C'est, en un mot, le rationalisme moderne qui constitue l'idéologie de légitimation de la technique, qui assure son intégration dans une totalité sociétale désormais centrée normativement sur le sujet individuel et sur la valeur ontologique universelle de sa liberté transcendantale, et qui lui confère du même coup un sens. Ce qu'il faut donc voir, c'est que la technique, ontologiquement, n'est et ne reste une « affaire humaine » (sociale-historique), une expression de l'essence humaine et un moment constitutif du déploiement de cette essence, un mode d'action, que dans ce rapport à des fins universalisées où elle s'est constituée, et donc seulement sous la référence qu'elle fait au principe transcendantal de la Raison universelle et au postulat idéologique du Progrès qui en légitiment l'auto-développement cumulatif, et du même coup lui donnent sens.

Ce que je veux donc dire, c'est que la technique n'a réalisé son concept qu'en se développant et en se maintenant sous une double dépendance : dépendance d'abord vis-à-vis d'un procès d'institutionnalisation réflexive des normes sociales (l'État moderne et le concept moderne du droit) dans lequel se réalisait une conception universaliste du sujet, en même temps libre de ses fins (le bonheur !) et soumis à une nécessité universelle, en même temps maître de lui-même et capable de créer sous la seule sanction de sa réflexion rationnelle les formes de sociabilité à travers lesquelles il pourra ou pourrait aménager sa dépendance « générique » vis-à-vis d'autrui ; dépendance ensuite vis-à-vis des autres dimensions de l'action, autonomisées elles aussi à côté d'elle, et dont elle n'assumait déjà plus elle-même les finalités propres (cognitives, éthiques et esthétiques), mais dont elle postulait néanmoins l'accomplissement pour rester encore un moment de l'action humaine. Or, détachée de cette double structure, en même temps « politique » (verticale) et « épistémique » (horizontale), dans laquelle elle pouvait en sa séparation même se poser et se déployer comme un moment ontologique de l'existence humaine, la technique autonomisée perd son sens, tombe dans le vide, et laisse l'activité où elle s'accomplit retomber au niveau ontologique du comportement, avant que ce ne soit éventuellement celui du processus. C'est ce procès, non plus d'autonomisation, mais d'affranchissement structurel, que j'examinerai dans les deux dernières parties de ce texte. Mais auparavant, je voudrais récapituler dans un tableau synoptique les principales caractéristiques des différentes phases du développement de la technique qui ont été examinées jusqu'ici.

a. Les Grecs ne connaissent rien d'équivalent au « travail » moderne, ou alors c'est dans l'activité de l'esclave productif qu'il faudrait aller en rechercher chez eux l'équivalent, mais l'instrumentalisation directe de l'esclave s'oppose alors à l'instrumentalisation de son travail. Voir cependant Aristote : « Si les outils travaillaient tout seuls, les maîtres n'auraient plus besoin d'esclaves. »
b. Je fais figurer ici la typologie de H. Arendt en raison de sa force évocatrice et de sa profondeur anthropologique, mais on voit que son concept de « travail », dans lequel elle amalgame l'activité « vitale » de l'oikos et le travail industriel, devrait être historicisé, ou plutôt, que c'est justement son historicisation qui pose problème. Pareillement, le concept d'« action » ne saurait être réservé aux sociétés primitives ! Toutefois, c'est en celles-ci seulement que toute activité tend à se manifester comme « action », à l'exclusion de l'« œuvre » et du « travail » ; symétriquement, en cette présente transition vers la postmodernité, toute activité « publique » (par opposition aux activités purement « privées ») tend à se dissoudre dans le « travail » compris non pas institutionnellement, mais au sens anthropologique de H. Arendt.
c. Division caractéristique du travail de conception et du travail d'exécution, correspondant à la différenciation de l'ouvrier, qui est soumis à la technique, et de l'ingénieur, qui produit la technique.

III. L'AUTOFINALISATION SYSTÉMIQUE DE LA TECHNIQUE DANS LE TECHNOLOGISME ET LE TECHNOCRATISME CONTEMPORAINS

A) Vue d'ensemble du problème45

Envisagée au plan de la structure de l'action, la constitution du concept moderne de la technique qui s'est opérée dans l'abstraction et la généralisation de la dimension instrumentale impliquait une conceptualisation universaliste et formaliste :

de l'action elle-même, comprise de manière mécanique et cinétique en tant qu'activité tournée vers le monde extérieur objectif, et comme pure liberté réflexive en tant que mode de l'interaction subjective dans la société, dans laquelle l'individu est défini par son libre arbitre, qui est régi à son tour de manière antinomique par le devoir et par l'intérêt ;
des résultats de l'action, compris d'un côté comme des « produits » ayant leur commune mesure dans la « valeur » et l'« utilité » (l'action s'y présente alors comme « travail »), et de l'autre comme des « opérations » (ou des « œuvres » et « postures » esthétiques) dans lesquelles l'identité et la

liberté créatrice du sujet s'expriment soit « formellement », soit « gratuitement » (l'« art », y compris l'« art de vivre ») ;
des finalités de l'action, subsumées sous le concept objectif du « besoin », d'un côté, et sous le concept du « bonheur », de la « jouissance » comme fondement de toute « valeur subjective », de l'autre ;
du monde objectif, compris d'un côté comme « nature » régie par des lois universelles, et de l'autre comme une pure disponibilité en tant que « ressources » (matérielles et symboliques).
Comme je l'ai dit sans pouvoir le justifier en détail, la réalisation de cette quadruple abstraction universalisante ne peut pas être interprétée comme le résultat d'un processus évolutif, soit naturel, soit culturel, qui se serait produit spontanément, de manière non réflexive, directement au niveau de l'adaptation des actions particulières au monde et à autrui selon le modèle de l'« apprentissage ». C'est en effet à un niveau d'ensemble que se situe de toute manière la portée ontologique de l'action, puisque tout agir humain est symbolique et implique a priori une référence constitutive à autrui et à la totalité. Cette abstraction réelle fait donc partie, plus précisément, d'une transformation globale du mode de reproduction de la société, comportant essentiellement l'établissement d'une nouvelle médiation générale des pratiques sociales, à caractère réflexif (la régulation politico-institutionnelle), qui a été à son tour la condition du développement d'une économie de marché dans laquelle les activités primaires de production et d'échange se trouvaient « émancipées » relativement aux prescriptions normatives concrètes d'une culture commune (usus, les us et coutumes entendus dans le sens contraignant de la tradition). C'est dans la verticalité du pouvoir et de son idéologie de légitimation que, d'une part, les conditions d'autonomisation et d'universalisation des moments partiels de l'action ont été instituées et que, d'autre part, leur unité ontologique a été rétablie par-delà leur séparation formelle. Ainsi, l'identification à la totalité par la médiation du pouvoir prenait elle-même une forme abstraite et universaliste : celle de la loi instituée législativement et sanctionnée par l'État. De manière symétrique, cette objectivation universaliste de la normativité dans un pouvoir social principiellement unifié et dans la loi universalisée déchargeait l'activité sociale individuelle de l'obligation structurelle d'intérioriser les normes particulières propres à chaque contexte d'action. Dans le champ normatif universaliste institué par le droit commun, cela laissait la place à une auto-orientation de l'action selon un concept intériorisé du « devoir », d'un côté, et par le calcul unidimensionnel de l'intérêt et de l'utilité, de l'autre.

Il en va de même au plan de la structure sociale. Lorsque chaque activité particulière est régie par une culture commune qui lui assigne directement une « place concrète » dans la reproduction d'ensemble de la société, les dimensions de la valeur « éthique » (justice), de l'expressivité « esthétique » (beauté ou harmonie), de l'opérationnalité « pragmatique » (effectivité-efficacité) et de la synthèse objective (vérité) coïncident toutes dans son « sens ». Ainsi, la société primitive ne connaît-elle comme « norme » que le sens, et ce « sens » est en même temps prescriptif, expressif, cognitif et efficace (la magie). L'autonomisation de ces moments de l'action et de leurs objectifs ou finalités spécifiques a ici aussi eu pour condition que les activités autonomisées soient réintégrées dans la totalité à un niveau supérieur, ce qui a encore une fois été réalisé par l'établissement d'un rapport de régulation « politico-institutionnel ».

C'est à l'intérieur et sous la tutelle générale de cette structure verticalement unifiée de régulation que l'accomplissement de chacun des moments épistémiques de l'action a été progressivement assujetti à des règles spécifiques, établissant formellement pour chacun d'eux une finalité et une modalité de réalisation propres. Ainsi se sont formés des systèmes d'action institutionnalisés possédant chacun son identité sociale et sociétale particulière. Alors se trouvèrent aussi dissociées les questions de la vérité (qu'est-ce qui est), de la justice (qu'est-ce qui doit être) et de l'expression de l'identité (la question du possible, à laquelle Kant rattacha dans une perspective individualiste celle du jugement esthétique), de même que les formes d'action qui allaient désormais leur correspondre. La visée cognitive, affranchie des cadres normatifs et des finalités expressives dans lesquels elle était jusque-là inscrite, donna naissance à la science moderne, comprise comme une

libre recherche de la vérité positive, et régie exclusivement par ses propres règles épistémologiques et méthodologiques46 ; la réalisation de la « justice » fut assurée par l'autonomisation du politique, de l'éthique et de l'économie, régis chacun par leurs principes propres de régulation, soit respectivement le principe de représentation, les principes de la liberté et du devoir, et enfin le principe de l'intérêt ; de même la dimension expressive-esthétique ne put s'autonomiser dans l'« art » qu'à travers la formation d'une théorie de l'art ou d'une doctrine esthétique à visée universaliste, qui fut progressivement élaborée entre la Renaissance et la période des Lumières et du romantisme (Kant) ; cette nouvelle conscience et ce nouveau discours esthétiques séparèrent l'art de l'artisanat – pour l'opposer alors au travail productif – en le soumettant à des normes spécifiques, instituées réflexivement sous la forme de canons stylistiques, de références iconographiques et de formes rhétoriques explicites47. S'agissant de la science, de l'art, et de la morale (et même partiellement pour le droit, dans la tradition du common law), cette institutionnalisation s'est produite d'une manière qui restait largement endogène à la culture, plutôt que d'être opérée directement sous l'égide du pouvoir d'État, mais ce fut néanmoins dans le contexte de l'autonomisation générale du sujet par des institutions universalistes créées et garanties par la nouvelle forme du pouvoir d'État48. Cette autonomisation institutionnelle des « instances », « champs » ou « domaines » de la vie sociale et des formes d'action correspondantes entraîna aussi l'élaboration de techniques propres à chaque secteur d'activités finalisées. On peut ici évoquer le caractère technique que possèdent les méthodes dans le développement de la science moderne, mais aussi la fonction régulatrice que la logique s'est vue conférer dans l'épistémologie scientifique générale (cela a été bien mis en lumière par K. Popper, 1973 et 1985) ; mais il faut faire référence aussi aux techniques de la perspective dans les arts figuratifs, aux techniques de la comptabilité en économie, sans parler des techniques juridiques et de celles de la représentation et de l'administration dans le domaine politique. Ceci est si évident que ces domaines ont souvent été identifiés par référence presque exclusive à la spécificité des techniques que leur unification « praxique » avait rendu possible et même exigé. Ce qu'il faut retenir, c'est que toutes ces techniques particularisées se caractérisaient, dans la modernité, par une même visée d'universalité et d'abstraction, par quoi elles se distinguaient radicalement des anciennes manières et arts de faire propres aux métiers et aux fonctions traditionnelles.

On peut, à travers tout le développement des formes modernes de la technique, constater une quadruple unification formelle de type analytique et universaliste, qui opère au moins à l'intérieur de chaque domaine épistémique :

Le modus operandi de la technique n'est plus un savoir-faire artisanal à caractère intuitif et synthétique, c'est-à-dire un « art » au sens traditionnel, mais une procédure méthodique dont les paramètres sont uniformisés et analysables (essentiellement en termes mécaniques) ; il en résulte qu'au moins virtuellement, l'efficacité technique est formellement comparable et mesurable dans chacun de ses champs d'application.
Le sujet de l'activité technique est par principe l'individu abstrait universaliste, et non plus comme dans les sociétés traditionnelles une personne prédéfinie a priori par ses « dons particuliers », par des « puissances propres », ou encore par une appartenance statutaire close. La maîtrise technique est, toujours en principe et par sa nature, virtuellement accessible à tous moyennant effort et habileté.
Le savoir-faire et la maîtrise technique ne sont plus de nature ésotérique, ils peuvent être acquis à travers un enseignement et un apprentissage obéissant à des procédures précises, standardisées ; leur acquisition se prête dès lors aussi à une évaluation précise.
La technique s'inscrit dans une franche démarcation des moyens et des fins, qui résulte de l'unification de la finalité à l'intérieur des domaines épistémiques d'application, et de la reconnaissance sociale de la spécificité et de l'autonomie de la finalité propre à chaque domaine d'action ; ainsi la finalité de l'économie sera la production de la valeur d'échange et la maximisation de l'intérêt des producteurs et des échangistes, celle du droit la réalisation de la justice substantielle ou de l'équité formelle, celle de l'art la création expressive de la « beauté », celle de la science la

connaissance objective du monde tel qu'il existe réellement en soi, selon des lois ou des régularités universelles, etc.
Ceci dit, une différence à portée virtuellement catégorique peut néanmoins être décelée parmi les formes modernes universalistes de la technique. Comme on l'a vu, la modernité a dissocié le rapport à la nature et tout le domaine des interactions humaines, lesquelles restaient soumises à des régulations normatives et expressives ; dans le premier domaine seulement, la technique va pouvoir se déployer sous une forme unifiée, régie par les lois de la mécanique et de la cinétique. Dans le second, la technicité restera subordonnée à des visées normatives et expressives, et le jugement ultime n'y sera donc pas non plus de nature technique, il restera essentiellement un jugement de valeur. Que ce soit dans le politique et le droit, dans la recherche scientifique, dans l'art ou dans l'économie, ce jugement continuera à se référer à des principes normatifs et expressifs qui assurent la primauté absolue des fins et des valeurs sur les moyens. En droit par exemple, le principe de légalité n'est pas une question technique, et l'idée substantielle de la justice commande l'application procédurale des règles juridiques. Il reste que l'universalisme tendanciel des techniques répond, dans tous les domaines, à deux conditions : premièrement, celle de la subordination de l'instrumentalité technique à une finalité inscrite ontologiquement dans l'objet lui-même, et deuxièmement, celle de la constitution universaliste de l'objet lui-même (les lois de la nature, d'un côté, les principes universalistes de la « raison pratique », qui sont mis en œuvre dans les institutions régulatrices de l'action sociale, de l'autre). On va voir que ces deux conditions vont disparaître en même temps dans le technologisme et le technocratisme postmodernes. En effet, c'est avec la perte de cette structure unifiée de la régulation de l'action que la forme elle aussi universaliste qui caractérisait la technique moderne dans les différents domaines institutionnalisés de la pratique sociale va faire place à toutes sortes de modalités de contrôle exerçant une emprise directe sur la réalité, avec l'effet non pas tellement de la réguler que de la produire, tant dans le domaine objectif de la réalité naturelle que dans le champ subjectif de la réalité sociale et psychologique ; du même coup, l'opposition ontologique radicale, typiquement moderne, entre ces deux modes de la réalité tendra elle aussi à s'estomper et finalement à disparaître.

On peut encore relever que, parallèlement à cette mutation sociétale, on passera aussi dans la théorie sociale globale (en autant qu'elle subsiste encore) d'une conceptualisation fonctionnaliste des systèmes sociaux, dont la définition et les modes d'action spécifiques se rapportaient à une différenciation fonctionnelle de la société comprise comme totalité de type organique – comme c'était le cas dans la Grand Theory de Parsons – à la conception systémique de type luhmannien, où les systèmes se définissent et opèrent de façon strictement autoréférentielle, en suivant alors une logique a priori indéfinie de subdivision par simple différentiation interne, et régie par les seules contraintes du traitement de l'information qui sont immanentes au système, dans une situation où les rapports de chaque système à son environnement sont d'une complexité qui croît de manière exponentielle en même temps que le système tente, pour assurer sa survie et son expansion, d'accroître le contrôle qu'il exerce sur lui – étant entendu que cet « environnement » est lui-même constitué par tous les autres systèmes qui obéissent à une exigence stratégique analogue dans leur propre mode opératoire et leur propre procès de reproduction49. Tendanciellement, la technique devient alors une quelconque modalité évolutive permettant d'assurer pragmatiquement et de manière efficiente un tel contrôle par le biais du prélèvement, du stockage, de l'analyse et de la processualisation de l'information concernant tout ce qui existe et tout ce qui bouge dans le champ d'action de chaque système. Mais on est ici aussi en présence d'un cercle vicieux exponentiel (qui n'est pas seulement logique, mais bien réel) puisque chaque technique informatique produit elle-même le champ des données qui la concernent, et ne se contente pas de le définir, de le circonscrire et de le manipuler. En même temps que la finalité de la connaissance scientifique devient la capacité de s'assurer de la prévisibilité des conséquences d'une action ou d'une intervention quelconque, pour s'en assurer le contrôle stratégique dans le procès de réalisation de n'importe quel objectif pragmatique, la technologie va s'identifier à la capacité contrôlée de produire de tels effets prévisibles, et elle va par conséquent tendre à fusionner avec la science pour former une «

technoscience » dont le seul a priori sera la capacité de mesurer de manière probabiliste l'efficience des procédés utilisés relativement à un but visé, quel qu'il soit. Parallèlement, chaque système opérationnel, éventuellement né en vue de la réalisation d'objectifs déterminés, finira par transformer ses objectifs aux seules fins d'assurer sa propre survie et son expansion dans un environnement sans cesse variable, ce qui concourt à brouiller définitivement la distinction entre les moyens et les fins, ces dernières eussent-elles déjà été réduites au statut précaire d'objectifs particuliers et circonstanciels50.

En même temps que la technologie devient le procès de réalisation contrôlée de n'importe quel effet recherché, la science va de son côté se réduire à l'invention de nouveaux effets et de nouveaux procédés de réalisation en se convertissant en « recherche et développement » ; sa finalité va donc converger avec celle de la technique et elle finira par se fondre avec elle dans une nouvelle réalité globale et dynamique, qu'on a désignée par le néologisme des « technosciences » (Clain, 1989). Cette activité techno-scientifique ne produit pas seulement des connaissances nouvelles, ou encore des objets et des procédés nouveaux, mais véritablement un monde nouveau. En effet, c'est à l'ensemble de cette production technoscientifique et surtout à son incessant développement, plutôt qu'à la « nature » ou à la « culture », que la vie humaine est désormais confrontée existentiellement de manière croissante, et c'est aussi à ce nouvel univers qui englobe en lui en même temps l'action sociale et son environnement matériel et symbolique, qu'elle doit maintenant s'adapter au titre de sa dépendance sociale et naturelle, une dépendance qui reste pourtant pour chaque sujet singulier une donnée anthropologique et biologique indépassable. Ce nouveau mode de régulation de l'action par contrôle direct de tout ce qui existe et par production de tout ce qui n'existait pas encore va se déployer autant dans le domaine de l'action humaine (le technocratisme) que dans celui des rapports à la nature (le technologisme), et ces deux dimensions tendront par conséquent à se confondre à nouveau ontologiquement. Mais le mode de cette confusion dans le village global technologico-technocratique postmoderne sera de nature opposée à celui qui prévalait dans les sociétés archaïques, puisque ces dernières étaient régies par l'intériorisation d'une culture symbolique commune à caractère synthétique qui étendait son emprise cognitive, normative et esthétique conjointement sur la société et sur la nature (alors animée) ; au contraire, la nouvelle réalité systémique ne reconnaît plus par principe l'existence d'aucune réalité synthétique existant en soi et pour soi, et elle ne forme plus qu'un immense entrelacement de réseaux processifs et interactifs de nature indéfinie et à finalité indifférente. Du même coup disparaît aussi toute idée d'un ordre d'ensemble à caractère ontologique, alors qu'une telle référence avait formé le cœur idéologique des sociétés archaïques, et même encore traditionnelles. Mais il en va de même en ce qui concerne le principe de rationalité qui avait formé le pivot idéologique de la modernité, puisque, dans la réalité systémique, il va être remplacé par un pur principe d'efficience opérationnelle à caractère autoréférentiel. Il faudra y revenir.

Il y a dans les nouvelles technologies une cohérence d'ensemble, tant « matérielle » (la nature des nouveaux objets ou produits technologiques) que « formelle » (le mode d'intervention opératoire – ou opérationnel), aussi bien dans leurs applications sociales que lorsqu'elles s'investissent dans le contrôle de l'environnement extérieur objectif (ce que nous appelions le milieu naturel) ou dans la production d'« utilités » de toutes sortes, qui deviennent par effet de masse notre véritable milieu de vie. On pourrait s'appuyer sur cette cohérence pour en faire la description, en relevant simplement quel type d'évolution ou de mutation elle implique relativement aux formes modernes et traditionnelles de la technique. Mais ce serait faire du développement technologique un facteur indépendant et même déterminant de l'évolution d'ensemble de la société, en répétant l'aporisme de Marx sur le moulin à eau et la machine à vapeur : on y ajouterait seulement les biotechnologies et l'ordinateur. Une telle démarche n'est ni fausse ni insignifiante, elle est seulement insuffisante, et elle le devient d'autant plus si l'on pense que le cours que suivent tous les « changements » et tous les « développements » actuels est humainement et socialement inacceptable et qu'il faut s'y opposer. Dans la démarche suivie jusqu'ici, j'ai donc privilégié le point de vue de la société comprise

dans ses conditions globales de régulation et de reproduction, par rapport à tous les points de vue partiels qui mettraient l'accent sur n'importe quel facteur (culturel, technique, économique, politique, philosophique) qu'on peut en abstraire51. C'est que notre vie en tant que vie humaine dépend ontologiquement de la société et de la nature, plutôt que directement et spécifiquement de l'économie, de la technique ou encore de l'art et de la religion. Mais dans le cas présent, un tel choix est incertain puisque dans la mutation contemporaine, c'est précisément l'existence de la société et de la nature qui est en jeu. Le choix du mode d'analyse s'apparente donc au « pari de Pascal ». C'est pourquoi je distinguerai, dans cette description critique, les technologies qui s'appliquent directement au contrôle des pratiques et des rapports sociaux, et celles qui s'appliquent d'une manière ou d'une autre à la transformation du monde extérieur. Mais je montrerai ensuite aussi que cette distinction, héritée du passé, tend à être entièrement dépassée par la convergence de ces deux types d'interventions productives, qui conduit à la fusion de leurs objets dans une même « artificialité » dynamique et englobante, dont la forme extrême serait celle d'un monde virtuel.

B) La dissolution du politique dans la gestion technocratique du social

J'ai déjà présenté dans les chapitres I (postmodernité) et IV (économie) les grandes lignes de la dynamique qui, au cours du XXe siècle, a transformé l'État de droit moderne en une galaxie d'organismes d'intervention, de gestion et de prise en charge directe du social, pendant que les entreprises corporatives puis toutes sortes de regroupements d'intérêts et d'affinités identitaires privés conquéraient l'espace de la société civile, transformant celle-ci en terrain de déploiement de leurs rapports de force stratégiques. Globalement, cela a pris la forme d'une substitution progressive d'un mode de gestion organisationnel, décisionnel et opérationnel du social, impliquant le contrôle et la production directs des pratiques et des rapports sociaux, à la régulation politique et institutionnelle qui établissait des règles générales, justifiées par référence à des principes de nature philosophique ayant une portée idéale ou transcendantale, et qu'une autorité sociétale unifiée dans l'État créait législativement et se contentait de sanctionner après coup de manière judiciaire ou administrative. Je ne reviendrai pas ici sur le détail de cette mutation, et me contenterai de mettre en lumière la nouvelle fonction que la dimension technique va y acquérir en tant que mode dominant non seulement dans la gestion et le contrôle des pratiques sociales, mais également dans leur « production », dans la mesure où une partie essentielle de la vie publique (politique) et de la vie privée (existentielle) va être absorbée dans les nouvelles modalités de participation organisationnelle, et où les technologies de la communication et de l'information vont se substituer aux formes symboliques, à caractère synthétique, qui régissaient l'échange social.

Pour mettre un peu d'ordre dans cette présentation, je traiterai d'abord dans ce paragraphe de l'aspect politique de cette mutation globale, son aspect proprement technique faisant l'objet du paragraphe suivant consacré à l'informatique. Il s'agit en fait de montrer ici comment l'on assiste à la dissolution du politique à mesure que la gestion pragmatique généralisée de la vie sociale se substitue à la régulation politico-institutionnelle de forme universaliste. Les activités gestionnaires deviennent alors la forme dominante de la participation sociale en se substituant progressivement au « travail productif ». En même temps que se déploie partout une approche pragmatique en termes de problem solving, la société comprise comme totalité normative et identitaire se décompose objectivement dans du social indéfiniment mouvant et complexe. La logique de régulation caractéristique du système s'oriente ainsi vers le « contrôle social total », dans le genre du Meilleur des mondes de Aldous Huxley (1932), alors que le modèle décrit par George Orwell (1950) dans 1984 est réservé aux marges du système.

Dans Le naufrage de l'université (1995a), j'ai présenté une analyse critique de la mutation de l'institution universitaire en un réseau de programmes de formation et de centres de recherche qui ne correspondent plus à un idéal civilisationnel d'éducation supérieure à caractère humaniste ni au projet de transmission et d'accroissement de la connaissance scientifique, mais répondent

directement à la demande sociale tant privée que publique, et où les étudiants sont considérés comme des clientèles, des ayants droit et des « intervenants ». On pourrait procéder à une analyse analogue dans la plupart des « services publics » (la santé et les affaires sociales, l'économie et la gestion du territoire, même les finances publiques, la police et l'armée). Tout cela est noué dans la transformation du statut de la loi et de la fonction législative des assemblées représentatives, telle qu'elle se manifeste notamment à travers la multiplication et l'autonomisation des agences fonctionnelles de décision, le rôle prépondérant acquis par les comités ministériels technocratiques et les commissions nommées ad hoc pour la résolution de problèmes particuliers, et dans lesquelles ce sont toujours les « intérêts en cause » qui se trouvent représentés (la reconnaissance des groupes de pression et la légitimation politique des techniques de public relations et de lobbying) ; ceci se passe au détriment d'un intérêt général qui n'est plus compris que sous la forme de l'équilibre toujours transitoire des « forces en présence » où les intérêts économiques dominent de très haut soit directement, soit parce qu'ils pénètrent tous les autres52. Je ne vais pas reprendre ici cette description, mais seulement souligner qu'on assiste, dans cette mutation, à l'encadrement de la vie publique et plus largement de toute la vie sociale par des formes de régulation à caractère technique et non plus normatif-expressif (comme l'était par exemple le droit en tant qu'expression de l'idée de justice, etc.). Ainsi la vie publique et la vie sociale se trouvent progressivement absorbées participativement ou réactivement dans ces modalités et procédures techniques de gestion et de contrôle, de prévision et de programmation, et elles sont tendanciellement réduites à cette nouvelle condition de la production sociale, qui se substitue en même temps à la participation politique (à caractère universaliste) et à la participation culturelle (qui impliquait une référence à l'idée d'un Universum concret).

Ce qui est nouveau, c'est qu'il s'agit ici de techniques qui en leur nature même sont engagées vers le contrôle de l'action et de la communication humaines, et non pas dans la production d'artifices matériels qui prennent place instrumentalement (comme « produits » satisfaisant des besoins) ou expressivement (« œuvres » dotées de permanence) dans un monde extérieur humanisé. D'une manière générale, ces techniques se substituent en effet aux concepts classiques de la poiesis et de la praxis, qui fusionnent en elles pour former une nouvelle réalité opérationnelle à caractère global dans laquelle se confondent l'ordre subjectif et l'ordre objectif. Mais contrairement à ce qu'on pourrait être porté à croire encore, ces technologies de production du social ne sont plus spécifiquement instrumentales, puisque l'emprise qu'elles exercent sur la réalité ne vise plus la réalisation d'aucune finalité extérieure, mais seulement des objectifs toujours particuliers et circonstanciels, qui sont continuellement reformulés à mesure que surgissent dans le fonctionnement même des systèmes de nouveaux « problèmes à résoudre ». De tels problèmes naissent incessamment partout où les systèmes de gestion, de contrôle et d'intervention rencontrent encore des individus possédant un reste d'autonomie existentielle, et celle-ci ne peut alors être reconnue opérationnellement que sous la forme des multiples recoupements catégoriels à travers lesquels l'unité synthétique des sujets sociaux est décomposée pour être recomposée en variables à caractère purement stratégique ; mais ces problèmes à résoudre naissent aussi, de plus en plus, directement du propre fonctionnement systémique, en tant qu'exigence d'intégration et de coordination de tous ses états et procès locaux disséminés, de toutes ses productions dispersées à travers son tissu organisationnel, et au gré de tous les remous que créent sans cesse entre eux les flux d'informations qui le traversent de part en part. L'essentiel de la vie organisationnelle consiste ainsi de plus en plus dans la gestion des problèmes qui surgissent dans les relations entre les innombrables organisations formellement indépendantes qui constituent le système et dont le fonctionnement systémique engendre de lui-même la multiplication, et le traitement technique de tous ces problèmes en termes d'information, d'analyse, de synthèse, de modélisation, de programmation, de décision et d'évaluation requiert le développement de toutes les méthodes, procédures et technologies correspondantes, dont les applications vont à leur tour s'inscrire dans la pratique organisationnelle générale pour en former, fibre par fibre, la substance même ou, pour dire

la même chose en sens inverse, pour absorber en elles tout ce qui restait encore de substance autonome et de formes concrètes dans la vie sociale.

La complexification continue d'une telle réalité a un caractère exponentiel puisque la gestion technique de n'importe quel problème implique à chaque fois sa décomposition analytique en une multitude de variables que le perfectionnement croissant des technologies va permettre de mesurer de manière de plus en plus fine, pour y adapter des modalités d'intervention visant une efficacité ponctuelle toujours accrue. Alors que la représentation symbolique qui assumait l'orientation de l'action et la structuration de la pensée dans la vie sociale traditionnelle et moderne était entièrement engagée vers la subsomption des cas particuliers sous des formes signifiantes synthétiques possédant une valeur cognitive, normative et expressive commune, et qui étaient par nature relativement stables (c'est la nature du concept en général, mais c'est aussi celle du droit et celle du pouvoir), on est ici confronté à un procédé inverse qui ne peut traiter d'une question quelconque qu'en la décomposant en un nombre a priori indéfini de paramètres analytiques dont la description opérationnelle en termes d'information comporte par définition une démarche de complexification elle-même sans limite – hormis celle des ressources qu'on pourra lui consacrer. Et comme toute intervention exige néanmoins la recomposition d'un objet en terme d'objectifs pratiques précis (le pragmatisme), on procédera partout à des modélisations de situations ; or, à la différence des concepts qui expriment synthétiquement une réalité qui leur est extérieure, de tels modèles ne sont eux-mêmes que des instruments techniques de modulation de l'activité d'intervention sociale qui possède un caractère directement productif de la réalité sur laquelle elle porte. C'est donc sans passer par la médiation d'idéologies synthétiques mais de manière tout à fait directe puisque immédiatement technique que se réalise ici ce que Merton nommait une self fulfilling prophecy. De plus, la simple recherche de leur pertinence opérationnelle, mesurée à leur efficacité pragmatique, va exiger un continuel raffinement de tels modèles, puisqu'ils doivent sans cesse s'adapter chacun aux résultats de l'application de tous les autres. Or c'est précisément une telle spirale, dans laquelle tous les instruments de la gestion du social doivent être indéfiniment diversifiés et complexifiés pour être efficients, qu'a rendu possible l'informatisation de toutes les « données », de toutes les procédures d'analyse et de tous les protocoles d'intervention. La prise sous contrôle organisé de tout ce qui suivait encore son propre cours à travers l'intériorisation d'une structure symbolique commune par les sujets sociaux dans les régimes de sociétés antérieurs, appelle donc le perfectionnement et le renforcement continuels du contrôle de tout à partir de partout, sous risque d'implosion ou d'explosion d'une réalité artificialisée qui a déjà été soustraite à ses modalités propres d'équilibration et à ses propres conditions synthétiques de transformation – comme l'étaient celles qui découlaient de l'exigence de sens propre à l'ordre symbolique, où celles qui dérivaient de l'interaction subjective de tous les êtres vivants dans l'ordre naturel. Ces modalités d'autoreproduction comportaient certes déjà des « catastrophes » locales, mais elles restaient seulement locales dans la mesure où aucune forme sociale n'étendait son emprise sur l'ensemble de l'humanité (ni aucune forme vivante – un virus par exemple – sur toutes les autres pour la simple raison que chaque « espèce » n'existe qu'à travers une cohabitation qui dure déjà depuis « toujours » et que chaque évolution distincte n'a pu se faire qu'en y trouvant sa place). Mais les technologies qui se sont substituées aux cultures et au politique comme nouveau mode globalisé de régulation ne répondent d'aucune inscription locale et particulière, elles ne sont par nature ni universelles (elles sont contingentes) ni particulières, puisque l'extension de leur application est toujours virtuellement générale. Il en va de même dans le rapport des hommes à la nature, puisque l'échelle temporelle des bouleversements globaux qui s'y sont produits restait d'une certaine manière incommensurable à celle des pratiques humaines et de leurs conséquences prévisibles, ces pratiques ne pouvant alors que s'adapter aux événements naturels locaux qui se déroulaient ou surgissaient sur le fond d'une permanence globale du monde extérieur. Ici aussi, comme nous le verrons, la massification des interventions humaines et le développement exponentiel de leur puissance (dépense énergétique, émission de gaz à effet de serre, déforestation, ingénierie génétique, etc.) bouleversent les conditions naturelles d'équilibration et surtout leur rythme, et rendent la survie du « système monde

», du spaceship earth, désormais dépendante de nos incessantes interventions correctrices, de notre propre capacité de prévision, de notre propre modélisation. Une fois cela amorcé à grande échelle, comme c'est le cas, il ne reste plus qu'à continuer en accroissant continuellement l'échelle même de nos interventions techniques et en améliorant indéfiniment leur efficacité. Ainsi, la société comme la nature tombent en état permanent de survie sous soins intensifs, leur existence ne peut plus se maintenir que sous perfusion.

Dès lors, le développement continu des nouvelles technologies de gestion aussi bien du social que de l'environnement naturel devient la condition permanente, structurelle, de reproduction du nouveau système que ces technologies forment toutes ensemble dans leur mode de fonctionnement interactif ; elles deviennent elles-mêmes la nouvelle modalité d'existence d'une réalité entièrement prise en charge de manière technique ; dans son mode opératoire même, un tel système se trouve donc de plus en plus engagé dans la gestion de sa propre intégration et de sa propre dynamique, et tout ce qui y entre à titre d'objet ou de sujet s'y trouve comme automatiquement absorbé, à titre de ressource ou d'imprévisibilité inacceptable (le grain de sable ou la roche dans la machine), dans cette exigence opérationnelle entièrement immanente. À travers l'emprise des systèmes de gestion et de contrôle, c'est ainsi à la naissance d'une nouvelle forme phénoménale de la réalité sociale et de la socialité que l'on assiste qui, comme la vie elle-même, est devenue autoréférentielle. Pourtant, il y a ici, ontologiquement, une différence essentielle : l'auto-référentialité de la vie s'était constituée au cours d'un procès d'ontogenèse qui s'est déployé sur deux ou trois milliards d'années, et à l'orientation duquel des myriades d'êtres et de générations ont contribué, chacun et chacune de manière relativement infinitésimale, mais à l'intérieur d'une structure d'interdépendance généralisée qui, fixée dans le phénomène global de la spéciation, exerçait partout ses contraintes de proche en proche, instituant ainsi une unique nature dont la reproduction restait toujours assurée par l'intégration, par chaque espèce et chaque être vivant, de ses propres conditions existentielles d'existence dans le monde. De manière très différente mais avec des conséquences analogues, la vie socio-symbolique s'est assurée elle-même (à l'intérieur de son autoréférentialité ultime – du moins pour un sociologue si ce n'est pour un « croyant ») de l'orientation de son propre développement culturel puis politique ; elle a ainsi procédé à un dédoublement ontologique et épistémologique d'une sphère des idéalités civilisationnelles et d'une sphère des pratiques et rapports sociaux purement empiriques et fonctionnels, soumettant la seconde à la première par la médiation des représentations idéologiques du fondement ultime de l'ordre idéal53. Le déploiement des sociétés comportait donc en lui-même l'intégration d'un moment de synthèse de nature critico-reflexive, et ceci quelle que soit la manière selon laquelle ce moment réflexif et autocritique a pu se trouver monopolisé idéologiquement par les instances religieuses ou celles du pouvoir politique. Dès lors, si la vie des sociétés a bien toujours été ordonnée en dernière instance à leur propre reproduction, ce procès de reproduction restait lui-même assujetti à la réalisation de certaines finalités idéales, à caractère phénoménologiquement transcendant (dans les sociétés traditionnelles) ou transcendantal (dans la modernité), des fins par rapport auxquelles l'état effectif de la société pouvait être jugé, et l'action particulière soumise à des limites et à des obligations susceptibles d'une justification commune. Or ce sont précisément ces questions d'orientation en finalité54, d'obligation et de limite, aussi vitales dans l'ordre symbolique que les questions d'« adaptation » le sont dans l'ordre du vivant, qui sont comme principiellement chassées hors de l'horizon du développement collectif lorsque se généralise un mode de régulation purement technique, et que celui-ci impose la prééminence de son principe spécifique d'effectivité et d'opérativité à toute autre structure d'action et à tout autre ordre de considération normative et expressive, ou identitaire. Plus un tel système étend son emprise sur la réalité, plus il est en mesure de régler minutieusement tous les problèmes qui se posent dans l'horizon ou le champ d'action de son mode d'intervention, et plus il devient globalement aveugle en ce qui concerne le sens et l'orientation de son développement ou de sa croissance (le concept de sens est ici entendu selon la double acception d'une orientation directionnelle et d'une référence à des finalités et valeurs substantielles ultimement justificatives parce qu'assumées ontologiquement par les êtres humains dans l'intimité de leur conscience

identitaire, par la médiation des cultures et des institutions politiques auxquelles ils adhèrent ou consentent).

Certes, la question du sens est toujours restée jusqu'à présent problématique dans la vie des sociétés comme dans celle des individus (et elle le restera sans doute toujours si on ne parvient pas à l'éliminer technologiquement !) ; et elle y fut toujours l'objet d'affrontements collectifs, ou encore une raison de déchirement intérieur. Mais justement, c'est à travers ces affrontements et ces déchirements qu'elle n'était pas seulement posée au cœur de la vie symbolique, mais qu'elle fut pensée, réfléchie de manière critique, et assumée humainement, socialement et existentiellement comme le lien le plus profond entre l'individu singulier et la collectivité comprise comme communauté d'appartenance et d'identification. Or toute forme de gestion purement pragmatique et technique de la vie sociale ne peut plus connaître ni reconnaître la signification même d'un conflit portant sur le sens (cf. Rorty, 1989), il n'y a plus pour elle, je veux dire en son propre mode de fonctionnement opérationnel, que des problèmes particuliers à résoudre, dans un horizon « actantiel » entièrement constitué par des motifs et des intérêts subjectifs aussi incommensurables en leur source qu'ils sont mesurables en leurs expressions et en leurs effets (par exemple par les techniques de sondage) ; pour une telle approche pratique, la réalité sociale n'est plus structurée que par des rapports de force empiriques à caractère toujours stratégique, dont les fronts multiples s'ouvrent sans cesse sur de nouveaux espaces de déploiement ou se replient au contraire sur de nouvelles lignes de retranchement. Mais surtout, il n'y a plus rien pour une telle logique opérationnelle qui puisse encore exister de manière autonome, en soi et pour soi, et qui soit par conséquent, en son essence même, de nature incontrôlable. À travers le développement des formes techniques de production de l'information et la construction de réseaux désubstantialisés de communication et d'intervention psychologique, tout ce qui existe entre virtuellement dans l'environnement des systèmes techniques de contrôle, et leur mode d'existence et de développement en suppose l'intégration55, selon le principe luhmannien de l'exigence fonctionnelle de réduction de la complexité de l'information dans le rapport de tout système à son environnement. Ici s'abolit alors aussi, au sein même de la vie sociale, la distinction essentielle entre la nature et la culture. Mais on verra qu'elle s'abolit également dans ce qui représentait encore jusqu'ici l'autre côté du miroir : dans le champ de l'intervention humaine sur la nature. Avant la fusion des sciences naturelles et des techniques productives, ces dernières visaient à transformer la nature pour la rendre plus propice aux fins humaines, mais cette nature extérieure possédait son mode existentiel et ontologique propre et elle obéissait inexorablement à ses propres lois, qu'il appartenait à la science de connaître en elles-mêmes, même si ce n'était pas nécessairement pour elles-mêmes. On verra que l'environnement sur lequel interviennent les nouvelles technologies est désormais une réalité artificielle de plus en plus globale qu'elles ont elles-mêmes produite, et dont la simple existence dépend d'elles désormais.

Les sciences humaines et les sciences sociales, qui s'étaient détachées des humanités classiques avec la visée explicite d'étendre à la connaissance de la réalité humaine, sociale et historique les mêmes principes de recherche objective que ceux qui avaient fait le succès des sciences positives de la nature, se sont dans une très large mesure reconverties maintenant dans la gestion du social. Ce sont elles pour l'essentiel qui l'ont pris en charge de manière pratique plutôt que théorique aussi bien dans l'enseignement que dans la recherche (l'enseignement étant d'ailleurs lui-même compris comme formation à la recherche), comme l'atteste leur professionnalisation. Certes les disciplines classiques comme la philosophie, l'histoire, la science politique et la sociologie ont relativement pu résister à cette conversion, mais elles ont été presque noyées, sur leur propre terrain, par l'expansion extraordinaire des « sciences » de la gestion, du management et du « travail social », comme le fut également l'économie politique à caractère théorique. Mais elles se sont ainsi engagées d'elles-mêmes dans cette direction, en abandonnant presque partout le projet d'une compréhension globale de la société et de l'histoire au profit de la multiplication des recherches de terrain, qui finissent par se couler dans le moule de tous les organismes qui non seulement travaillent déjà sur ce

terrain social, mais qui le « travaillent », le structurent et le produisent de manière organisée en tant qu'objet pragmatique de recherche et d'intervention. Les objets « concrets » de la recherche sociologique (politique, psychologique, etc.) finissent ainsi par se confondre avec les cibles des interventions programmées, et la participation des étudiants en sciences sociales à la recherche universitaire leur sert de stage et de porte d'entrée professionnelle dans les organisations qui prennent en charge un secteur déterminé de la vie sociale.

Ce qui vient d'être esquissé ici ne représente qu'un modèle socio-historique, auquel mille aspects de la vie sociale échappent ou résistent. Mais ce modèle a déjà tellement étendu son emprise sur la réalité contemporaine que celle-ci a déjà globalement changé de nature. Certes la gestion organisationnelle intégrale de la vie collective et le contrôle social total, à caractère systémique, ne forment encore qu'un horizon possible, mais les forces techniques et les routines professionnelles qui nous mènent dans cette direction sont omniprésentes, et aucun mouvement de résistance, aucun engagement vers la formulation d'une alternative sociétale ne devraient en sous-estimer la puissance, puisque cette puissance n'est plus celle d'une simple idéologie, mais celle d'un faire technique qui crée en s'exerçant sa propre évidence et surtout l'évidence immédiatement objective du monde qu'il produit, un monde tout à fait réel auquel apparemment il ne reste qu'à s'adapter.

C) L'informatique et la création d'un monde virtuel

Dans la « société de communication et d'information », la technologie informatique, en tant que mode généralisé de contrôle de l'action, devient aussi la forme générale de l'interaction humaine. L'informatique se substitue au symbolique comme médiation des rapports entre les hommes, et aux mathématiques classiques comme mode universel de description des interactions avec la nature. Ainsi se trouve dépassée l'opposition habermassienne entre le « monde de la vie » (de la communication) et le « monde du système » (compris comme système productif).

L'informatique est la « science » du traitement de l'information56. Elle s'appuie sur une théorie : la théorie de l'information à caractère probabiliste57 ; elle utilise des technologies, la microélectronique et le calcul numérique, elle a développé un outil universel, l'ordinateur ou computer, et elle débouche, par la création de logiciels adaptés à n'importe quels objectifs et contextes, sur des applications innombrables qui englobent virtuellement la totalité du champ de la « communication », une « communication » dont elle a elle-même très largement redéfini le sens puisqu'elle comprend toute transmission de « messages » à l'intérieur de réseaux quelconques, physiques, biologiques et sociaux. Cependant, elle ne comprend pas seulement la transmission des messages, mais encore leur production, leur analyse, leur transformation réglée, leur synthèse. L'information n'est donc plus seulement la matière première de l'informatique, elle est devenue son produit de synthèse, comme les plastiques et les polymères étaient les produits de synthèse de la chimie, et comme les OGM (végétaux, animaux et bientôt « humains ») sont les produits de synthèse du génie génétique : l'artifice technique est devenu tout en même temps matière première, forme, cause efficiente et cause finale. Ajoutons encore que l'information dont il est question en informatique se mesure d'emblée à son efficience et à ses effets sur d'autres systèmes d'information : tout ce qui y touche, tout ce qui y entre, tout ce qui en sort est information parce que transformation mesurable. Tout ce qui en sort comme output est par nature destiné à y retourner comme input. Elle est par essence flux et réseaux, elle ne connaît que leurs variations et leur construction, et tout ce qui ne traverse par les réseaux (nets) comme un flux modulable et transformable reste pris dans le filet (net) comme un poisson mort, réalité inerte, inutile et insignifiante. En produisant et en contrôlant l'information, on produit et on contrôle tout, tout ce dont la nature est indifférente puisqu'elle est « autre » ou incommensurable : un procès physique, un comportement biologique, une action sociale, une forme sociétale. Sur l'information et sous son contrôle peut être branchée, pour s'y trouver remodulée en y perdant sa nature propre, toute forme d'« énergie » comprise au sens étymologique : toute manière d'engendrer, toute façon de produire

qui détermine un mode d'être. On a aussi assez répété que la société de l'information et de la communication remplaçait la société de production fondée sur l'usage de l'énergie physique (mais on n'avait pas prévu qu'elle allait néanmoins, dans son dos, en multiplier l'usage, et qu'en posant ses problèmes propres elle ne résolvait en rien ceux du monde ancien qu'elle remplaçait : elle allait seulement les entraîner dans sa dynamique « immatérielle » et donc virtuellement « infinie »)58.

Deux caractères de l'information telle qu'elle est comprise par la théorie de l'information et traitée par les technologies de l'informatique méritent d'être mises en relief. La première est de nature négative : l'« information » de la théorie et de la pratique n'a rien à voir avec la signification entendue au sens phénoménologique ou subjectif, elle est uniquement mesure de variation, analyse d'ordre séquentiel, numérisation de tout processus et de tout phénomène à travers sa description linéaire, comme dans le balayage de l'image télévisée ; elle inscrit par conséquent tout phénomène qu'elle décrit comme un moment transitoire dans un procès global de transformation. Le second caractère est positif ; c'est que le champ objectif d'application de l'informatique est virtuellement illimité : c'est la transformabilité de tout en tout, selon des algorithmes quelconques. Formellement, l'informatique représente la réalisation ou la concrétisation technologique de la conception ontologique qui était celle de l'opérationnalisme, dont elle dépasse le réductionnisme « psycho-physicaliste » originel en le généralisant et en le réversibilisant radicalement. En elle, on passe indifféremment de l'image à la réalité ou de la réalité à l'image, de la « cause » comportementale à l'effet physique ou de l'effet physique à sa condition behavioriale, sensorielle ou intellective. Prenant possession de tout contenu possible de la conscience perceptive et symbolique comme de tout procès de transmission biologique et de toute séquence physique, susceptible d'être réversibilisée, elle prend elle-même, comme « contenant de tout contenu virtuel », la place et la forme de la conscience sensible et de la conscience intellective : elle est conscience opérante « sans sujet ni fin », sans altérité59. Mais elle prend en même temps la place des procès biologiques et des processus physiques dans lesquels elle peut transcrire les phénomènes de communication et d'intellection. Que les sujets qui la fréquentent se représentent comme ils veulent ses descriptions et ses productions, qu'ils en fassent ce qu'ils veulent : ils ne pourront plus penser ni sentir avec précision que par elle, qu'en elle, que pour elle60. Elle est la mathesis universalis (Leibniz) à laquelle obéit non plus tout « être », mais tout « agir » ; il n'existe pour elle ni « être », ni « sentir », ni « pensée », mais seulement action et transformation, quel que soit le support (physique, biologique, symbolique) : tout devient formel, purement processif. L'informatique est donc une technologie cybernétique, en même temps cyberespace, cyberculture et cyberconscience. En elle, la théorie se confond avec la pratique, la science est immédiatement maîtrise des applications, leur mode méthodique de production, et la conscience est immédiatement opérations et ne se mesure que par elles. Elle ne dévoile plus rien (épistémè), mais elle fait virtuellement tout (technè).

L'auteur qui a peut-être le premier compris la portée radicale de l'informatisation est Arnold Gehlen (1951, Die Seele in einem technischen Zeitalter, « L'esprit dans l'ère de la technique »61), parce qu'il l'a d'emblée inscrite dans une anthropologie générale des formes de la technique, comprise en général comme objectivation et désengagement (Entlastung, « dégrèvement », « allégement », « délestage » : se défaire d'un fardeau)62. Il s'agit avec l'informatique et la cybernétique de l'âge ultime de la technique, où les êtres humains s'exonèrent enfin de l'activité (onus : le poids, le devoir) de penser et de juger, après s'être déjà déchargés (de la charge, de la tâche) de la dépense de leur force biologique grâce à la machine-outil, et des gestes ou mouvements « mécaniques » de leurs mains, de leurs dents et de leurs pieds par l'outil. C'est la même chose qu'exprime d'une autre manière le « principe de Turing » qui préside à la formation du concept d'« intelligence artificielle » en imposant le postulat de l'équivalence pragmatique ou plutôt opérationnelle entre l'activité humaine et celle de la « machine ». Dans toutes les figures d'opérations informatiques et cybernétiques, la conscience apparaît de trop, elle est repoussée à l'extérieur du nouveau principe de réalité, et elle n'est de toute façon plus capable d'y pénétrer vraiment elle-même : les interprétations extérieures qu'elle s'en donne deviennent superflues, elles ne sont plus que ses propres phantasmes.

Si on juge l'impact social et sociétal de l'informatique, et si l'on s'en tient à la logique qui l'habite et dont nous connaissons tous déjà la force d'expansion aussi bien à l'intérieur des « systèmes » – qui ne fonctionneraient guère en dehors d'elle et sans elle – qu'auprès des individus sur lesquels elle exerce une attraction et possède une puissance persuasive très remarquable, alors on doit constater que l'informatique n'est plus un nouveau moyen au service de la pratique, mais que c'est elle au contraire qui s'assujettit progressivement la pratique et l'intègre en elle en en dissolvant l'autonomie et la capacité de synthèse propres.

Il en va de même en ce qui concerne le rapport de l'informatique aux sciences classiques (mathématiques, logique, physique, chimie, biologie) ou aux sciences humaines (économie, théorie des organisations, mais aussi linguistique, psychologie, etc.). À l'instar des techniques classiques, elle s'appuie sur elles et se nourrit d'elles ; mais à la différence de celles-ci, elle en détourne à son profit l'orientation cognitive et elle les oriente vers la recherche et le développement de nouvelles structures matérielles, de nouveaux procédés de production et de nouvelles méthodes d'analyse qui sont autant de services qu'elle leur demande. Inversement, elle s'inscrit elle-même au cœur de leurs méthodes de recherche et d'analyse, comme par exemple la modélisation des phénomènes qui deviennent ainsi des objets de recherche virtuels, ou encore la multiplication exponentielle des dimensions analytiques et des variables de contrôle (qu'elle seule permet de traiter en termes d'informations), ce qui transforme ces mêmes objets en galaxies hypercomplexes dont la consistance objective est de nature essentiellement pragmatique. Ainsi, au projet d'une connaissance positive de la réalité se substitue le programme d'une maîtrise directe de tous les effets que nous pouvons « artificiellement » créer ou produire de manière méthodique et calculable dans tous les environnements spécifiables, de telle sorte que le « monde » n'est plus la totalité de ce qui est, mais l'ensemble de tout ce qu'on peut faire, prévoir, contrôler, transformer à volonté dans n'importe quel environnement : un monde entièrement centré sur « notre » puissance d'agir et qui en résulte directement, actuellement et surtout virtuellement, et ceci précisément parce que cette puissance nous échappe dans son objectivation, et qu'elle prend ainsi valeur de réalité première. Ainsi s'efface progressivement la différence entre le réel et le possible, entre l'analogon imaginé ou imaginaire et l'objet existant en soi.

L'informatique témoigne du passage d'une société industrielle de production à une société de communication et de consommation, d'une société à régulation indirecte par des institutions, qui est régie par la signification et le sens, par la norme et l'obligation, à une société de contrôle direct des opérations et de l'action par l'information, qui obéit au principe d'efficience. La société moderne dissociait ontologiquement et épistémologiquement, à la manière de Kant, la description de la nature et la prescription portant sur l'agir humain ; elle opposait la loi naturelle et la loi humaine, la réalité empirique et l'idéalité. Déjà elle avait unifié chaque domaine en assujettissant les énoncés qui les concernaient à un mode universaliste d'expression : celui des mathématiques63 et de la mécanique newtonienne pour la nature, et celui des principes catégoriques de la conscience de soi éthique, pour la vie proprement humaine. L'informatique a fusionné ces deux domaines en les assujettissant l'un comme l'autre à un unique instrumentum universalis, à un seul et même mode de description qui est en même temps un même medium opératoire à portée prescriptive, ou plutôt praxéologique (il s'agit en somme d'un mode d'emploi universel). En elle s'abolit la distinction entre connaître et faire, entre la nature et la culture, entre l'objet et le sujet. Dans le monde informatisé, le sujet est un intervenant dans les systèmes de communication, d'information et de contrôle, et par l'emprise que ces systèmes exercent sur la réalité, ceux-ci deviennent eux-mêmes la réalité la plus objective et la plus englobante : le medium est le message, a dit McLuhan, mais en termes informationnels et informatiques, le message est aussi immédiatement l'opérateur universel, et inversement, toute opération analysable peut être lue comme un message, une « information64 ». Mais encore, les systèmes de traitement des messages acquièrent par leur complexité une sorte de vie autonome, ils s'interposent partout entre le sujet et l'objet ou l'objectif particulier de son action, et le sujet agissant devient leur serveur, comme l'ouvrier industriel était devenu le serveur de la machine, à

cette différence près cependant que cette dépendance et cette identification projective ne concerne plus spécifiquement la vie de travail, mais la vie tout court, et d'abord toute forme d'interrelation sociale et de communication. C'est l'horizon existentiel qui tend à se refermer à l'intérieur de la bulle informatique en même temps que celle-ci s'étend à la dimension du monde. Une bulle bien fascinante d'ailleurs pour beaucoup, puisqu'il n'y a plus dans son immensité intérieure ni vraie distance, ni vraiment de temps : on peut s'y projeter et virtuellement s'y trouver partout en même temps.

Pour revenir au modèle anthropologique de Gehlen, on pourrait objecter que l'informatique ne se substitue pas au jugement humain mais seulement à tout ce qui dans le jugement est machinal et mécanique. En admettant que l'on puisse séparer, conceptuellement, les opérations humaines « machinales », purement processuelles, déjà « mécaniques », de l'action proprement dite, avec son caractère synthétique, normatif et expressif, la question se pose de savoir comment tracer la limite entre les activités « déjà décomposées techniquement » (le « travail en miettes » issu de la taylorisation) et que l'on pourrait donc de droit et de fait soumettre à l'informatique et remplacer par les processus qu'elle contrôle directement, et cette action proprement humaine qu'il conviendrait de conserver et de protéger. Ma position est qu'il est impossible pour des raisons de principe de tracer une telle limite a priori, et que toute informatisation se déploie toujours sur une frange incertaine dans laquelle elle fait, par nature, selon son telos propre, continuellement passer la réalité d'un côté vers l'autre. Je pense en effet qu'on se méprend en même temps sur la nature de l'action et du jugement et sur celle de l'informatique lorsqu'on postule qu'une telle séparation est possible. Il n'y a pas dans le jugement, qui est synthétique par nature, une part processuelle et mécanique qui serait détachable de l'acte comme tel. Cette part mécanique est le résultat de l'analyse à laquelle le jugement (ou l'action) est soumis de l'extérieur, et qui le décompose pour mieux s'en assurer la reproductibilité mécanique ou automatique. Alors il ne s'agit plus ni de jugement, ni de pensée, ni d'action humaine, mais d'une pure processualité contrôlée. Lorsque ce contrôle est assuré par des algorithmes, tout jugement synthétique disparaît, de même que toute pensée tant théorique que pratique. Ce qui disparaît, c'est l'engagement existentiel du sujet dans l'acte, sa conscience sensible et symbolique ou culturelle, qui se trouve reportée en dehors de cette processualité extériorisée et maîtrisée, ou contrôlée. On a vu que tel était déjà le mode de développement du vivant où, à travers la phylogenèse, le sujet fixait dans son organisme (la structure physiologique, le métabolisme) la part la plus répétitive de son comportement de survie, devenue habitude puis réflexe. Mais cet assujettissement libérait de l'autre côté la capacité d'expérience phénoménale en en élargissant le champ, puisque ces deux dimensions continuaient de coïncider dans le même sujet synthétique. Or tel n'est justement plus le cas avec l'extériorisation des capacités sensibles et intellectives dans des systèmes informatiques et des logiciels, hors de l'unité synthétique du sujet. Il en va donc ici de manière analogue à ce qui s'était produit déjà, mais de manière beaucoup plus circonscrite, avec le développement de la gestion scientifique du travail, qui elle aussi était fondée sur l'analyse et la décomposition du travail et la recomposition des gestes productifs directement intégrés dans le processus industriel par l'ingénieur taylorien, l'expert en méthodes et en organisation. Là déjà, l'ouvrier avait perdu la maîtrise de son métier, il s'était fait déposséder de son savoir-faire synthétique en même temps que lui échappait tout rapport expressif-esthétique avec la nature et la forme de l'objet produit. Mais il ne s'agissait « que » de l'ouvrier65 et du procès de production de biens matériels. La même chose se produit maintenant avec l'informatique, mais celle-ci ne porte plus spécifiquement sur le contrôle et l'asservissement des procès matériels de production66 (où le sens des produits tient encore à cette dimension existentielle autonome où s'enracinent le désir, le besoin et la jouissance), mais sur l'ensemble des activités de communication significative, que l'analyse et le contrôle réduisent en information qui n'est plus jugée et mesurée elle-même que de manière opérationnelle. Ce qui s'objective et s'extériorise dans l'informatique, c'est donc virtuellement la totalité de l'ordre symbolique, qui comprend les dimensions de la connaissance (le vrai et le faux), de la normativité (le juste et l'injuste, le bien et le mal) et de l'expressivité (l'identité et la beauté). En même temps qu'elle étend son emprise sur l'ensemble de

ce domaine qui définit la vie proprement humaine, l'informatique devient, sur le plan social et sociétal, le nouveau langage universel dans lequel tout est décomposable analytiquement en paramètres opérationnels, et où tout est recomposable de manière purement stratégique. Chaque segment de pratique sociale que l'informatisation investit est par elle converti en séquence d'opérations systémiques, et c'est alors à ce titre uniquement qu'il est ensuite « mis à disposition » de ses « utilisateurs » individuels et collectifs, c'est-à-dire organisationnels. La forme même de l'équivalence formelle, fonctionnelle et opérationnelle qui est établie entre ces segments informatisés permet ensuite de les composer entre eux en ensembles ou en réseaux informatiques et systémiques plus larges, plus prévisibles, plus efficaces, plus fiables quant au traitement et au transfert des informations de plus en plus nombreuses et complexes qui y sont inscrites, compilées et organisées. L'informatisation participe alors directement – en accord en cela avec le principal courant de la philosophie contemporaine – à la réduction analytique, « informationnelle-communicationnelle », de toute la dimension représentative et synthétique qui est essentielle au symbolique, et elle participe donc à la « désymbolisation » du social comme tel, partout où elle pénètre.

Dans la vie symbolique qui est le mode d'être spécifiquement humain, la liberté du sujet, comportant un rapport fondamental à l'« imaginaire », ne peut exister et se déployer que dans le cadre de médiations symboliques ayant elles-mêmes déjà un caractère objectif et synthétique67. Or ce sont ces médiations, (qui par définition sont communes dans le cadre de ce qu'on peut nommer, à différents niveaux, le langage commun, la culture, la société, la civilisation), que l'informatique tend à déconstruire analytiquement et opérationnellement partout où elle pénètre, et elle le fait dans le tissu même des rapports sociaux où ces médiations constitutives du symbolique sont non seulement « appliquées », mais où elles sont continuellement produites et reproduites, transmises et transformées de manière toujours synthétique. Et cette synthèse renvoie toujours en fin de compte à la double dimension d'une intégration compréhensive opérée par les sujets eux-mêmes, et d'une interdépendance active des sujets entre eux, tant dans la société que dans leurs rapports à un monde qui n'est commun que parce qu'il est communément représentable (après avoir déjà été, bien sûr, l'objet d'un mode globalement commun d'aperception). Certes, les sujets individuels qui interagissent à travers les réseaux informatiques peuvent bien conserver, par inertie, un langage commun, des fins communes, des valeurs communes, et ils peuvent tout aussi bien œuvrer, chacun singulièrement, à la transformation créatrice de ces références. Mais le principe même de la « communalisation » et de la « synthèse » de l'expérience sociale qui est à la base du langage, de la culture et de la civilisation est abandonné, morceau par morceau, séquence par séquence, dans le procès de l'informatisation progressive des activités et des interactions concrètes et toujours particulières dans lesquelles cette synthèse est produite, reproduite, transmise et transformée, et c'est ainsi, virtuellement, la société comme totalité qui tend à être reconvertie en un vaste système opérationnel, ou plutôt, en une complexe intrication de tels réseaux systémiques. Alors, la culture, le langage commun, la société, la civilisation tendent aussi à n'être plus, dans leur subsistance inerte et désincarnée, qu'une des deux faces de l'environnement objectif au sein duquel se meuvent les individus encore synthétiques, l'autre face étant constituée précisément par l'ensemble des systèmes informatisés.

Tous régimes de sociétés confondus, la vie humaine a toujours compris jusqu'ici existentiellement, tant au niveau individuel que collectif, la modulation d'une expérience synthétique à travers l'épreuve de l'altérité, celle du monde et celle d'autrui. Or cette altérité ne s'ouvre et ne se livre pas elle-même directement, elle doit être représentée et mise en scène, et elle garde sa distance à l'égard de toute représentation et de toute appropriation ; elle possède une intériorité propre qui reste ultimement inaccessible68. Mais désormais, la « représentation numérique », qui est par nature arbitrairement convertible en n'importe quelle forme ou « image » sensible (visuelle, auditive, olfactive) et en n'importe quelle expression descriptive ou figurative (comptable, logique, structurelle, dynamique) est devenue ou tend à devenir immédiatement la réalité, celle avec laquelle

on a affaire en premier lieu et finalement en dernière instance, celle qu'on transforme dans sa nature même ; c'est cette réalité dont le mode de production et de synthèse est artificiel (un artifice humain) qui forme notre horizon objectif le plus évident, c'est sur elle que l'on « travaille » dans toutes les activités de gestion et de contrôle ; mais c'est elle aussi qui forme le nouveau langage commun, le nouveau lieu ou mode universel de la signification, le nouveau mode de constitution de l'identité. En elle, le représentant et le représenté pour la première fois se confondent, ils agissent directement l'un sur l'autre, sans passer par la médiation du rapport dialectique que toute identité jusqu'ici entretenait avec l'altérité, que ce soit celle du monde ou celle d'autrui. À la différence des langages « naturels », c'est-à-dire des médiations culturelles de l'humanité, ce nouveau langage universel n'est plus produit dans une expérience du monde qui a été mise en commun à travers la patiente épreuve du temps ; il l'est dans l'impatience immédiate du pouvoir faire et dans l'arbitraire débridé de l'imaginaire technologique : dans l'urgence permanente du « tout est possible », où rien ne se tient plus en soi-même. Dans cette création continue d'un nouveau langage immédiatement efficace qui, dans cette efficacité, se confond tout aussi immédiatement avec la réalité de ses « effets », il ne s'agit plus ici seulement de l'« arraisonnement » et de la « provocation » dont Heidegger parlait au sujet de la technique moderne : ces concepts présupposaient encore la différence ontologique du sujet et de l'objet, de l'action humaine et d'une réalité qui lui est extérieure, ils la portaient même à l'extrême. Or ici, c'est justement cette opposition et cette différence ontologique qui s'abolissent. On est donc en présence d'une véritable mutation de la réalité, car celle-ci désormais ne nous englobe plus, mais elle nous absorbe en elle-même, en même temps que nous la dissolvons en nous. L'informatique se présente donc comme un procès de transsubstantiation autant des anciens langages symboliques que de la réalité qu'ils voulaient représenter. Elle réalise (dans sa forme et donc virtuellement dans tout ce qu'elle informe et tout ce qui s'y conforme) une « conversion » de notre mode d'être au monde, et le terme de conversion doit ici être compris dans le sens ontologique fort qui lui a été donné dans le christianisme, notamment par saint Paul puis par Luther.

Bien sûr, les systèmes informatiques, les programmes et les logiciels sont produits par des informaticiens qui les ont « pensés » et « imaginés », mais eux-mêmes pensent et imaginent de plus en plus à l'intérieur des systèmes et à l'aide des systèmes, selon leur logique. Dans les applications qu'ils en font, ils ont dû étudier les problèmes qu'on leur a soumis, et ils doivent, idéalement, comprendre la nature de ces « problèmes » dans les termes humains et sociaux où ils se posent originellement. Par exemple, la gestion d'une bibliothèque n'est pas, au départ, de même nature que la gestion d'un supermarché, la gestion d'une université n'est pas la gestion d'une entreprise. Mais pour résoudre des problèmes aussi différents, il leur a aussi fallu les reformuler dans la logique opérationnelle de l'informatique, les y intégrer. L'informaticien programmeur doit donc traduire les finalités idéales en objectifs mesurables, des principes généraux incommensurables en procédures opérationnelles comparables, l'institution en gestion organisationnelle, et finalement l'université sera gérée comme une entreprise et la bibliothèque comme un supermarché. Bien sûr il reste toujours dans le travail de l'informaticien une marge de connaissance synthétique, de jugement intuitif et d'engagement personnel, mais l'interconnexion des systèmes conduit au rétrécissement continu de cette marge, qui par ailleurs, existentiellement, se privatise. La production des systèmes devient ainsi elle aussi une application technique plutôt qu'une création. Mais le plus important dans tout cela, c'est le lien intime qui s'est tissé entre la technologie informatique et une société de gestion, d'organisation et de systèmes, et qui a conduit partout à la décomposition des finalités et des valeurs d'orientation en objectifs, et la technicisation et la complexification générales de la vie sociale que cela implique et qui sont devenues sa loi de développement immanente. Une fois de plus, McLuhan avait raison, the medium is the message !

Un informaticien qui est aussi poète comparait dans une conférence le travail de l'informaticien à celui de l'écrivain :

« Quand on écrit souvent », disait-il, « on commence avec une idée de ce qu'on veut écrire, et on s'aperçoit qu'on écrit le contraire de ce qu'on pensait. Et en partant de ce qu'on a écrit, on développe de nouvelles idées. […] Et je crois que c'est la même chose en informatique : on se met devant un programme, on croit qu'il y a une logique, un certain assemblage des éléments du discours qu'on a décomposé, et puis on s'aperçoit qu'il y a un élément qui naît, dont on ne sait pas d'où il vient, et on a un résultat final qui est souvent très différent de ce qu'on voulait. […] C'est comme si l'informaticien créait du sens. L'informaticien, pour moi, c'est une machine à donner du sens » (Maffezzini, 1996 : 23-24).

Je pense que la comparaison entre l'emprise que le langage littéraire exerce sur l'écriture et donc la pensée et l'imagination de l'écrivain, et celle du langage informatique sur le cheminement du travail inventif de l'informaticien est pertinente, sauf qu'elle masque la différence qui existe dans la genèse et dans l'appropriation de ces deux langages ; le premier est essentiellement synthétique, l'autre est analytique ; l'un est expressif, l'autre est instrumental. Et il y a encore une autre différence entre le rapport de l'écrivain à ses lecteurs et celui de l'informaticien aux usagers de ses programmes. Le lecteur partage d'avance avec l'écrivain un univers de sens littéraire et culturel, alors que l'utilisateur de programmes informatiques est dispensé de penser lui-même le sens de sa propre action, elle a été « pensée » opérationnellement pour lui par l'informaticien et transcrite en langage de logiciels auquel il doit s'adapter, dans lequel il doit mouler sa communication ou son action s'il veut qu'elles soient efficaces et effectives. Il utilise le logiciel, il ne l'interprète pas, il ne le refaçonne pas. Pour ceux qui sont « devant la machine » et donc de l'autre côté de sa conception, ce qui était auparavant un cheminement empirique dans une recherche synthétique de sens, un sens chaque fois confronté par eux à la transformation du réel et continuellement réajusté en fonction de cette expérience objective au fur et à mesure que l'action progresse vers la fin qu'elle s'était donnée, cela se réduit maintenant à l'application correcte d'une procédure, et le résultat est pour eux le résultat de la procédure, non le leur. En reprenant ici un thème heideggerien, on doit donc se demander si l'informatisation de la communication et de l'action ne les soustrait pas au temps et à sa contingence, qui est la vie propre de l'agir et du penser ; si elle ne les soustrait pas au lieu, qui est l'ancrage du sujet dans un monde commun ? Et ceci même si le « pitonnage » prend encore du temps, et s'il a encore lieu quelque part. Ce lieu lui est totalement indifférent, et le temps qu'il prend n'est plus la substance propre de l'action ou de la communication, son lien effectif avec le réel et avec autrui : c'est une simple contingence technique que la technique s'efforce continuellement de réduire et de surmonter ; l'idéal est que tout puisse se passer partout (donc nulle part) et en « temps réel » (c'est-à-dire hors du temps, dans l'instantané). Et là il n'y aura enfin même plus besoin de gens pour pitonner : seulement des informaticiens qui construisent des pyramides de programmes, les uns contrôlant l'enclenchement des autres, jusqu'à ce que la hiérarchie de contrôle elle-même soit devenue superflue lorsque tous les programmes seront branchés directement les uns sur les autres en rétroaction, en boucles69.

Toute action est comme un mûrissement mais l'informatisation prend sur elle, à l'avance, ce mûrissement dans la programmation, et le résultat qu'elle fait surgir au terme des opérations qu'elle commande est comme un fruit sec ou encore tout cuit. Dans son déroulement, l'action humaine est confrontée à une réalité qui toujours en grande partie lui échappe ; elle re-synthétise donc aussi continuellement la réalité phénoménale du point de vue de l'engagement lui aussi synthétique du sujet. Et c'est parce que la réalité sur laquelle l'action est focalisée échappe ainsi largement au sujet qu'elle lui reste extérieure en même temps que le sujet la construit et l'appréhende, et qu'elle ne fait pas immédiatement partie de ses propres opérations, comme un phantasme. L'action est ainsi toujours une découverte, au sens d'un dévoilement, elle ne se réduit jamais à une suite de « réussites » et d'« erreurs » ou d'« échecs », comme le voudrait la théorie cognitiviste de l'apprentissage. Certes, l'informaticien (et son élève s'il enseigne) va vivre encore dans cette dimension synthétique de l'agir significatif, mais en aval de son travail, de sa réflexion et de son invention, ce cheminement devient intemporel dans les programmes qu'il a construits et qui vont

assumer chez leurs utilisateurs la place de l'action et de la réflexion. Il leur restera un résultat, atteint ou manqué, mais il n'y aura plus le cheminement concret et réaliste, car l'application de la procédure n'est pas vraiment un chemin qu'on suit dans le monde extérieur, une expérience de la réalité comme altérité (une altérité qui s'étend aussi à la réalité du langage, de la culture, des formes et références sociales de la pensée, à tout ce qui institue le monde symbolique que nous partageons avec les autres). Le principe de l'automatisme, de la pré-interprétation et de la préorganisation est inscrit au cœur du mode opératoire70 de l'informatique – sinon celle-ci ne servirait à rien ! Elle est donc en affinité directe, méthodologique et opérationnelle avec la régulation systémique de la vie sociale.

Ceci dit, l'informatique, et le contrôle organisationnel et systémique avec l'extension duquel elle coïncide, sont là pour rester, on ne les défera pas71, et la question est donc de savoir comment on reconstruira l'autonomie du sujet et de l'action individuels et surtout collectifs et « politiques » dans un monde organisé et informatisé, comment on reconstruira une expérience du monde et du sens hors de l'écran, au-delà de l'écran et pas seulement en lui et à travers lui. Pour le moment, la tendance est dans le retrait individuel sur la sphère de l'expérience privée, un peu dans le sens où Marx disait déjà que dans le communisme tous travailleront le matin pour la satisfaction des besoins communs, et pourront ensuite l'après-midi faire de la poésie ou aller à la pêche à la ligne. Mais ce monde privé ne se reproduit pas tout seul, il fait partie de ce qu'Habermas nomme les « réserves non renouvelables de tradition ».

C) La disparition de la nature

Lorsqu'on veut mettre en évidence l'impact des nouvelles technologies sur notre rapport à la nature ou au monde extérieur, il faut distinguer deux ordres de questions, qui bien sûr sont reliés. Le premier est le plus connu puisqu'il s'agit au sens large de la question « écologique » de la destruction de l'environnement72, dont un aspect particulier est le problème posé par les manipulations génétiques qui interviennent au cœur même du procès de reproduction de la vie, et donc sur la nature même des différentes espèces biologiques. Le second est si l'on peut dire d'ordre culturel et civilisationnel : il touche à la forme de notre expérience phénoménale et existentielle du monde lorsque cette expérience devient l'expérience d'une réalité virtuelle entièrement produite par les nouvelles technologies de la communication et de l'information, et que ce qui nous reste d'expérience du monde naturel ne nous renvoie plus qu'aux différentes modalités des interventions technologiques et gestionnaires dont celui-ci est l'objet, notamment en vue de sa sauvegarde. C'est à ce deuxième ordre de questions que je m'arrêterai le plus longuement, après avoir seulement évoqué le premier. Mais auparavant, il faut préciser ce que l'on entend lorsqu'on parle ici de la « nature ».

Pour les sociétés primitives et traditionnelles, et encore largement dans l'expérience commune moderne et contemporaine, la nature est ce qui nous entoure et nous supporte, c'est le monde dans lequel nous sommes arrivés en « venant au monde » et dont nous dépendons par l'ensemble du métabolisme vital et même culturel qui nous lie à lui. Même avec l'élargissement de notre conscience géographique et astronomique, la nature est existentiellement, pour nous comme pour les primitifs, d'abord « notre terre ». C'est le monde de la vie qui nous est familier, mais qui pénètre aussi profondément la géologie, l'hydrologie et la climatologie de la planète que nous habitons, et qui est présent même dans les reliefs des montagnes, les vallées, les rivières et les plaines, les pluies et les vents. Cette nature avec laquelle nous sommes en affinité essentielle et qui fait partie de notre nature, n'est pas une infime parcelle de l'« univers infini », c'est le monde qui forme l'horizon de notre expérience sensible et culturelle, un monde terrestre où se lèvent le soleil et la lune et sur lequel brille, la nuit, « la splendeur du ciel étoilé » (Mallarmé)73. C'est cette nature qui était sacrée pour les primitifs, elle était le Cosmos (l'ordonnance divine) des Grecs, et c'est elle encore qui « chantait la gloire de Dieu » pour le chrétien, remplissant de sa présence et de ses images

l'abstraction de l'au-delà. Elle est ce que Merleau-Ponty a appelé « la chair du monde », parce qu'elle est charnelle justement à notre propre présence charnelle, et c'est elle aussi qui habite tout notre symbolisme. La science moderne mathématique a sans doute mieux compris et décrit l'« univers » et la « matière » que ne l'avaient fait les sociétés primitives et traditionnelles dans toutes leurs représentations mythologiques et religieuses ; mais il se pourrait aussi que la science moderne ait oublié alors la réalité singulière de notre monde phénoménal, celui où nous vivons réellement et dont nous sommes façonnés, à travers une disjonction subjective qui s'est accumulée depuis l'origine de la vie (cf. Pichot, 1991) dans toutes les fibres de notre être ; et il se pourrait donc que dans sa finitude et l'extraordinaire foisonnement des êtres singuliers qui sont tous solidaires en lui, ce monde-ci ait été mieux compris par les primitifs et par les religions traditionnelles qui appréhendaient l'homme à l'échelle de sa vision concrète de la réalité pour en tirer un enseignement sur sa propre place dans le monde.

Or c'est précisément cette finitude de notre monde, de notre unique monde, que nous redécouvrons maintenant non plus seulement comme un effet de perspective résultant de notre propre position dans le monde phénoménal et de notre irréductible dépendance à son égard, mais en raison de l'emprise que nous avons acquise sur lui non certes encore directement (cela pourrait venir bientôt), mais par les effets de notre développement technologique, qui a été la condition de notre croissance économique (oikos) et démographique. Maintenant que nous en avons dévoilé la fragilité, il nous reste à reconnaître et à comprendre que c'est précisément cette fragilité qui en a toujours ontologiquement constitué la valeur74. Ceci doit nous conduire à revenir maintenant idéologiquement et pratiquement sur l'image du monde que nous a léguée la révolution copernicienne, et à renverser aussi l'interprétation ontologique, épistémologique et morale qu'elle nous a transmise concernant notre rapport au monde et notre position dans le monde75.

a) La fragilisation et la destruction potentielle de la nature par l'action humaine

Je ne m'attarderai pas sur la réalité d'une telle emprise destructrice, qui va de la disparition ou mise en péril de nombreuses espèces vivantes à une menace globale sur les conditions générales de la vie sur terre et ses équilibres (et pas seulement sur les conditions du bien-être humain). Je me contenterai donc de faire deux remarques à ce chapitre. La première, si l'on fait abstraction pour le moment du risque nucléaire et des conséquences des biotechnologies dont il sera question à l'instant, c'est que les effets les plus massifs de notre développement sur l'environnement ne découlent pas spécifiquement des nouvelles technologies dont nous parlons présentement. Les effets de masse, physiques, chimiques et biologiques, dont nous constatons maintenant l'ampleur peuvent pour l'essentiel être encore rattachés au déploiement de la révolution industrielle et du mode de vie qu'elle a engendré, en y incluant cet effet spécifique qu'est une croissance démographique mondiale sans précédent. Tout le monde a parfaitement conscience du fait qu'une telle forme de croissance et de « développement » ne peut pas durer indéfiniment, tant du point de vue global de notre rapport à la nature que par les nouvelles inégalités de plus en plus explosives qu'elle engendre. Mon propos n'est pas de refaire ici ce bilan, et je passe immédiatement à la deuxième remarque qui concerne spécifiquement les nouvelles technologies.

b) L'illusion d'un contrôle technologique de notre « environnement » global

Relativement au problème que je viens d'évoquer, les nouvelles technologies de la communication et de l'information se trouvent engagées de deux manières. La première, c'est quelles peuvent nous entraîner dans l'illusion d'un contrôle technologique total de la nature, qui permettrait d'en assurer la « survie » en l'intégrant directement dans les systèmes de gestion programmée de la réalité sociale et de ses interactions avec l'« environnement ». J'ai dit qu'il s'agissait d'une illusion puisqu'en effet on entre avec un tel projet (ou programme) dans une contradiction ontologique dont j'ai déjà eu l'occasion de relever la nature : la multiplication indéfinie des « variables » que nous devrions prendre en compte ne saurait jamais remplacer l'autonomie adaptative immédiatement synthétique des myriades d'êtres vivants qui participent à la permanence du monde depuis l'origine, et ceci dans

une échelle temporelle qui échappe par définition à toute prévision et à tout calcul d'utilité ou de rendement. Non seulement l'échelle n'est pas la même, mais les critères de référence resteront indéfiniment incommensurables, comme le sont les innombrables espèces animales et végétales qui forment justement le monde et dont la fin est la poursuite de leur propre vie, selon le mode d'existence toujours particulier qu'elle implique76. On pourra toujours choisir selon l'unique point de vue de la survie de l'humanité, mais cet unique point de vue est peut-être précisément celui qui condamne l'humanité à périr finalement dans un monde dévasté. Et encore faudrait-il pouvoir s'entendre sur la nature de cette « survie » et sur ce qui en constitue non seulement l'effectivité physique et biologique mais la valeur symbolique. Or ce ne sont précisément pas là des questions techniques.

Le second argument est directement complémentaire du précédent : c'est que la gestion technologique de la « solution de survie », comme je l'ai largement montré, a comme première condition et principal effet le désengagement de la conscience normative et expressive qui caractérise la vie humaine, et qu'elle confie le soin de déterminer l'orientation générale du déploiement de l'action humaine dans le monde à des systèmes « experts » dont la loi opérationnelle possède un caractère autoréférentiel. De tels systèmes assureront peut-être leur propre survie (tant qu'ils le pourront), mais ce ne sera la survie d'aucune humanité déterminée, d'aucune forme de civilisation, d'aucune valeur conférée à la vie humaine individuelle et collective (pourquoi exister plutôt que non ? : cette question pourrait bien remplacer la question leibnizienne : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?). En un mot, la question des valeurs est au cœur du problème d'une survie de l'humanité dans le monde et d'une permanence du monde avec l'humanité qu'il comprend, et cette question n'est pas une question opérationnelle : tout traitement purement opérationnel des problèmes la fait précisément disparaître puisqu'elle est de nature synthétique. Cela ne signifie pas qu'on pourra se passer des technologies de gestion systémique pour résoudre les problèmes de survie que nous engendrons, quels qu'ils soient, mais cela veut dire que la nature même de ces problèmes possède un caractère transcendant relativement à tous les moyens techniques qui pourraient être utilisés dans leur résolution, et que ce caractère transcendant est lié ontologiquement au caractère transcendant non seulement du sujet de l'action, mais du monde déjà existant qui est son objet. C'est donc en dehors des déploiements technologiques que cette double transcendance des sujets avec leurs finalités et de l'objet global de leur action doit être établie ou maintenue ; mais comme j'ai essayé de le montrer, le telos immanent au modus operandi des systèmes technologiques est de dissoudre cette transcendance. Pour commander les systèmes, il faut donc commencer par s'y opposer, ne pas s'identifier existentiellement à leur fonctionnement, et en rester maître.

Pour mémoire, j'ajoute encore une remarque sur les nouvelles technologies biologiques et génétiques pour n'en retenir qu'un aspect, à caractère ontologique. Le monde du vivant s'est composé tel qu'il existe dans un procès de plusieurs milliards d'années, comportant l'enchaînement de milliards de générations d'êtres vivants et la diversification extraordinaire de leurs modes d'êtres et de leurs modes de vie. Tout cela était « depuis toujours » interrelié hors de tout centre coordonnateur, ou plutôt il a existé autant de centres qu'il y eut d'êtres en interaction et en interdépendance. L'intervention génétique sur la nature même des espèces vivantes, végétales et animales, a le double caractère de nous placer au centre (comme le chef d'orchestre) et de rabattre cette durée ontogénétique de plusieurs milliards d'années sur le seul champ temporel de notre capacité de prévision, lorsque ce n'est pas sur l'instant où se formule n'importe quelle sorte d'intérêt, où se calcule n'importe quelle anticipation spéculative. D'une manière ou d'une autre, cela revient à jouer l'avenir du monde à la bourse, soit directement (lorsque les biotechnologies restent contrôlées par des intérêts économiques), soit indirectement (lorsqu'elles dépendraient de commissions scientifiques fonctionnant elles-mêmes selon les principes des organisations, comme c'est le cas aujourd'hui). Dans ce domaine, l'idée d'un moratoire paraît donc insuffisante, à moins qu'elle ne soit placée sous la responsabilité d'un tribunal qui ait toute la sagesse que les anciens

attribuaient à l'aréopage ! Commençons donc par former un tel tribunal méritant la confiance de l'humanité telle qu'elle existe réellement, c'est-à-dire avec cette pluralité des idées de l'homme, de la vie et du monde qu'ont élaborée les diverses civilisations qui la constituent. Mais d'abord, le problème urgent auquel nous sommes maintenant confrontés collectivement est celui de l'autonomie qu'ont acquis les développements technologiques, en lien direct avec l'autonomisation du système économique globalisé et des organisations instrumentales de toutes sortes. En d'autres termes, il s'agit de rompre radicalement avec la pensée, la philosophie, la métaphysique (négative) de l'opérationnalité, avec la vision gestionnaire activiste qui confond l'être avec le faire et dont l'horizon temporel se rétrécit à mesure qu'elle élargit son champ d'action en raison même de la complexification exponentielle de la réalité qu'engendre automatiquement l'effectivité de sa prise en charge. On pourrait dire encore, tout simplement, qu'au moment même où nous sommes en train de prendre sa place, c'est le temps de voir que nous ne sommes pas Dieu (ou encore le monde, ou encore le temps), et qu'il serait vitalement sage de renoncer à jouer à Dieu, ou aux maîtres du monde, aux maîtres du temps. Et ceci d'autant plus que nous sommes en train de perdre l'idée même du temps, que nous ne savons plus qui nous sommes, et que nous sommes en train de nous éparpiller complètement dans toutes les formes d'agir anonymes, automatiques et instantanées. Cela m'amène à mon dernier point.

c) La dissolution de l'identité, de la culture et du politique dans la réalité virtuelle

Le thème dont je veux traiter pour conclure cette analyse de la nature singulière des nouvelles technologies relativement au type moderne, universaliste, de la technique concerne l'abandon de la valeur instrumentale de la technique, et sa conversion en un nouveau mode global de « production » du réel, dans lequel la confusion des dimensions cognitive, normative et expressive-esthétique s'opère sous la prédominance systématique de cette dernière. Pour le montrer, je choisirai le domaine dans lequel cet engagement expressif et directement créateur des nouvelles technologies se manifeste avec la plus grande évidence, celui des communications de masse et en particulier de la publicité ; mais je pense que ce qui se montre là avec éclat exprime la vérité plus profonde et plus cachée du nouveau rapport que les technologies contemporaines entretiennent de manière générale avec la société et avec notre identité, avec le monde phénoménal qui est l'objet de notre expérience, et même finalement, dans un long terme que nous sommes en mesure de prévoir, avec le monde tout court, je veux dire le monde tel qu'il était en lui-même dans son altérité. D'ailleurs, c'est ce thème déjà évoqué plus haut de l'abolition de l'altérité, tant sociale que naturelle, qui va dominer ici conceptuellement mon analyse. Pour une fois, je partirai d'un exemple, celui de la mutation du paysage urbain tel qu'illustrée, à New York, par Times Square, célèbre sous son appellation de « carrefour du monde » (publicitairement mais aussi avec un certain orgueil, l'État de New York s'est lui-même nommé The Empire State sur ses plaques de voiture et sur ce qui fut longtemps son plus haut gratte-ciel !)77.

Rappelons d'abord que Times Square est un endroit privilégié lorsqu'il s'agit de montrer la manifestation phénoménale des technologies de la communication et de l'information, et leur impact. L'histoire de Times Square est associée au développement de l'industrie des spectacles et des divertissements et à l'implantation des industries de la communication et de l'information (c'est là que se trouve notamment le célèbre panneau géant du NASDAQ, l'indice boursier des nouvelles technologies), des « industries » qui représentent la mutation de la société industrielle en « société de communication et d'information », aussi bien en Amérique que dans le reste du monde (il s'agit bien sûr de « notre » monde, celui qui est « développé » et ne cesse d'accroître son développement). Je commencerai par une remarque sur l'architecture. Tout le monde connaît le paysage de « gratte-ciel » qui symbolise Manhattan ou Chicago et maintenant toutes les métropoles contemporaines. Un contraste peut y être observé entre le modernisme des constructions en « style international » et le postmodernisme de l'architecture actuelle faite non plus de béton et d'acier, mais de verre, de lumières, d'images clignotantes et d'effets de miroirs (le ciel et les nuages qui se reflètent sur les façades au cœur de la ville). On a dit que le modernisme se caractérisait par un rapport d'opposition

du bâtiment à l'environnement : on y détruit pour reconstruire dans le contexte idéologique d'un utopisme new dealien puis d'un triomphalisme stimulé par la guerre froide, et les nouvelles constructions y prennent souvent l'allure de forteresses qui doivent se défendre d'un environnement hostile. De tels bâtiments étaient le symbole de la puissance des grandes organisations corporatives qui cultivaient et exhibaient leur identité spécifique, et ne se fondaient pas encore dans un univers systémique anonyme, où seuls les logos et les marques de commerce brillent comme des comètes et des étoiles filantes. L'idéologie du postmodernisme architectural est au contraire l'ouverture à l'environnement, et la structure du bâtiment n'y sert plus que de support à une surface ondoyante comprise comme interface communicationnelle entre le système et le public. Aussi bien symboliquement que pratiquement, cette radicale extraversion possède une portée sociopolitique globale puisqu'elle témoigne de l'intégration directe de l'espace dans le fonctionnement systémique et de la dissolution de son altérité dans le champ organisationnel (comme on parle d'un champ magnétique) qui non seulement s'en assure le contrôle, mais encore le produit comme tel créativement, ce qui manifeste la mutation de l'espace public en espace publicitaire, et celle de la « société civile » en réseaux d'interactions systémiques.

Il faut s'arrêter ici sur le sens donné aux concepts d'« espace public » et de « société civile » puisque, sous l'influence de Habermas notamment (cf. 1978a et 1987), ils ont été placés au centre de la réflexion sociopolitique actuelle par un important courant d'analyse qui rattache justement celle-ci aux thèmes de la communication et de l'information. Dans la théorie politique classique, l'espace public, le koinon, se réfère depuis les Grecs à l'espace de la liberté des citoyens dans lequel s'exerce leur capacité de participation critique à la gestion des affaires communes, un espace qui est soustrait à la domination et soumis au principe de la délibération. Cet espace ou ce domaine s'oppose à celui de l'idion78, qui de son côté est régi par le principe du dominium, de la puissance privée et patrimoniale. Le domaine public, toutefois, n'échappe pas à la nécessité d'une régulation impérative, qui est de nature juridico-politique, de sorte que la participation à l'espace public se trouve polarisée par la participation des citoyens à la constitution et à l'exercice du pouvoir ainsi qu'à la vie de l'ensemble des institutions « publiques ». C'est donc l'exercice du pouvoir et ses conditions qui y représente l'enjeu suprême des interactions, des conflits et des délibérations. Mais qu'en est-il maintenant de l'espace public tel qu'il se déploie à Times Square dans une « ambiance de convivialité, de sécurité et de liberté » (Villandré, 1999) ? N'est-il pas évident que si le construit corporatif (qui se rattache au dominium corporatif !) s'ouvre maintenant sur son environnement, c'est que cet environnement non seulement ne lui est plus hostile, mais qu'il ne lui est plus vraiment extérieur : c'est qu'il se l'est approprié et qu'il l'a absorbé comme espace publicitaire, et que les individus qui le fréquentent ne le font plus en tant que citoyens, comme sujets politiques, mais en tant que consommateurs qui, en tant que tels, appartiennent eux aussi déjà à l'univers corporatif, et ceci précisément par la médiation de la sollicitation publicitaire qui les y intègre et du champ publicitaire où ils se meuvent ? Le fait que l'univers corporatif n'ait plus à s'opposer stylistiquement à l'espace et à la société qui l'environne comme le faisait encore le style moderniste ne signifie-t-il pas justement qu'il s'est assuré un contrôle direct de cet espace social environnant, qu'il est parvenu à le produire et à le modeler lui-même directement ? Cela ne signifie-t-il pas aussi que l'on est passé d'un « moment structurel » où les organisations corporatives restaient encore des entités particulières, quoique puissantes, dans la société, et où elles se rattachaient encore à l'espace d'un dominium privé distinct en même temps de la vie « privée » et de l'espace public politique régi par l'imperium, à un nouvel univers systémique unidimensionnel et autoréférentiel dans lequel s'est opérée la fusion de ces trois dimensions, c'est-à-dire où l'ensemble de la société civile et politique et même la vie privée ont fini par être « internalisés » dans le système, qui tend ainsi à se substituer lui-même à la société et à ses formes propres de régulation ?

On peut pousser ce commentaire un peu plus loin pour montrer comment dans cette nouvelle condition systémique, la technologie devient la réalité. Ce qui se montre à Times Square n'est plus une architecture selon aucune des définitions qui ont pu être données à ce terme ; disons que c'est

une cinématique globale. C'est l'auto-exhibition infiniment mobile des productions médiatiques, communicationnelles et publicitaires qui deviennent comme telles la nouvelle réalité sociale en même temps que le nouvel espace qui se confond avec elle plutôt qu'il ne l'englobe. Un « nouvel espace » qui, dans le contexte particulier de notre exemple, reste encore localisé et qui, en tant qu'espace publicitaire et médiatique, reste aussi encore accroché à une réalité architecturale qui lui sert de support – bien que ce support ne se montre plus comme tel. Mais sa totale délocalisation et sa pure « virtualisation » sont déjà puissamment amorcées, dans le cyberespace d'Internet par exemple. Que grâce à sa capitalisation virtuelle, America on Line ait avalé récemment Time-Warner entertainments, cela est plus qu'un symbole, c'est le procès réel en train de s'accomplir in vitro. C'est ce nouvel espace que viennent occuper, en se substituant partout aux anciens pouvoirs d'États, les nouvelles grandes puissances économiques, organisationnelles et systémiques, dans le cadre du développement d'une « nouvelle économie » qui consiste précisément dans le développement des « industries de la culture, des communications multimédiatiques et de l'entertainment » qui produisent ce nouvel espace en tant qu'espace global de vie. Et c'est déjà vers ce nouvel espace que se dirigent en masses atomisées les nouvelles générations de consommateurs d'informations, de communications et de divertissements. Times Square fera alors long feu, dans un feu d'artifice planétaire, et avec lui tout ce qui y possède encore, mais seulement à titre de support passager, la forme de l'architecture et de sa territorialité « euclidienne ». Le « carrefour du monde » s'éclatera dans les milliards de carrefours du Net. Au mieux, Times Square deviendra avec Las Vegas et Disneyland un des studios de production des images flottantes qui forment la matière première communicationnelle d'un système qui, faute d'altérité, se referme (précisément en s'ouvrant de manière illimitée) sur le face-à-face non dialectique d'un exhibitionnisme et d'un voyeurisme globalisés. Il s'agira d'un système lui aussi « substantiellement » global qui pourra seul prétendre, dans un univers informatique et communicationnel, être le système de tous les systèmes puisqu'il en sera le medium universel, le mode de contrôle universel, le mode de production et le mode de consommation universels : le mode de vie universel. Ainsi l'unité se recompose-t-elle à l'encontre de la théorie luhmannienne, non pas sous une forme physique ou organique, ou encore symbolique, mais si l'on peut dire selon un mode gnostico-mystique79, où « tout est dans tout » parce que « tout est au centre de tout », et ceci parce que, en une nouvelle alchimie généralisée, il n'y a plus d'autre réalité que celle des passages de tout dans tout, de l'échange de tout contre tout, de la conversion de tout en tout. L'instance technologique de la communication devient ainsi le vrai médium généralisé qui, même en économie (dominée par la spéculation boursière et les produits dérivés) remplace le symbolique, et qui à vrai dire ne médiatise plus rien faute d'altérité mais « intermédiarise » tout ce qui se manifeste encore comme réel tant dans l'ordre objectif que dans celui de l'expérience subjective. Il restera certes des individus existentiels dans la « boîte noire » desquels pourra se réfugier l'âme éclatée de tous les systèmes. Tout cela n'est évidemment qu'une extrapolation et j'aimerais pouvoir dire que toute ressemblance de cette fiction avec des personnages ou des événements réels est purement fortuite !

Je voudrais conclure ce paragraphe par une remarque épistémologique qui vise d'abord à répondre à une objection80 anticipée concernant la nature du « virtuel » technologique, et souligner sa différence essentielle avec le virtuel symbolique et conceptuel qui a caractérisé jusqu'ici la vie humaine. L'objet de toute idée, de tout concept, de toute représentation est de nature « virtuelle » relativement à la présence immédiate de tout objet de l'expérience « actuelle81 ». Mais ce caractère « virtuel » comprend alors en lui-même la différence et l'opposition avec l'« actualité » de l'empirie, du sensible, du « réel ». Dans la pensée, l'idée ou le concept comme objet virtuel est le produit des actes de pensée, de représentation et de jugement qui se saisissent par anticipation de la forme des « événements » multiples, pour les faire entrer dans des catégories significatives tant objectives (les individus, les genres et espèces, les « choses ») que subjectives (les catégories de la sensibilité et de l'entendement, les formes et modes de l'action, etc.). D'une manière générale, on se trouve donc formellement et expressément dans un rapport de représentation subjective de la réalité objective. Seul le rêve, le phantasme ou le délire échapperaient alors à ce dédoublement, qui coïncide avec

celui que comporte en soi ce que nous appelons l'expérience objective, qui est toujours l'expérience d'une altérité.

Prenons un exemple de cette transformation dans le domaine de l'art : dans l'art classique, l'œuvre d'art n'est pas immédiatement la réalité qu'elle représente, elle en est une mise en forme représentative particulière. De même au théâtre, il y a une scène, qui met la représentation théâtrale à distance de la vie réelle. Mais dans l'art contemporain, cette distance et cette différence ontologique tendent à disparaître. L'« art moderne82 », s'émancipant de la représentation et la défaisant (comme la philosophie), crée une réalité qui se présente encore dans le lieu ou sous le concept de l'art, et qui renvoie encore souvent au concept transcendant de la beauté ; mais l'œuvre s'est déjà refermée sur elle-même, sur l'irréductibilité et l'incommensurabilité de son espace propre, tant au niveau de son objet (l'équilibre et les contrastes immanents aux formes et couleurs inscrites dans le cadre du tableau, dans le volume de la statue), qu'à celui de son expression (l'art pour l'art). Dans l'art postmoderne, cet espace de l'art va être dynamisé dans l'espace-temps de l'« événement » ou de l'« installation », ainsi que dans sa mise en scène publicitaire et la production médiatique des « réactions » du public. Essentiellement, l'œuvre n'existe plus qu'à travers le commentaire expert, mais elle ne représente plus rien qui lui soit extérieur, elle produit simplement le type de réalité qui est propre au « système de l'art », au art world, au même titre que la valeur des anticipations est propre au système de l'économie spéculative, en dehors de toute mesure de la « valeur travail » ou de toute évaluation des « besoins ». Elle est un nouveau champ et un nouveau mode premier de production du réel-symbolique. Et il y a une continuité entre l'« art moderne » et le postmodernisme artistique, c'est la continuité d'un même procès de déconstruction de l'altérité qui fonde le « réel » et le distingue du « virtuel ». L'abolition de la distance représentative qu'a réalisée l'art moderne avait déjà fait de l'espace de la représentation un pur espace de présentation à caractère sui generis, définissant son propre mode d'empiricité en dehors de la synthèse d'un monde objectif commun. Un tel espace était donc prêt à être réinvesti directement par des images réalistes, qui n'étaient plus des représentations mais seulement de nouvelles réalités empiriques elles aussi sui generis. C'est ce qu'ont fait par exemple Marcel Duchamp et Andy Warhol. Un tel monde entièrement créé, autoréférentiel, devient directement une composante du monde lui-même, et il est capable, par la puissance productive des technologies (électroniques, informatiques et publicitaires) qui le créent, le servent et le publicisent, non seulement d'envahir progressivement le « monde réel de l'expérience », mais de s'y substituer. Il ne s'agit pas ici d'une nouvelle « culture », dans la mesure où la culture – même comme « culture de masse »– restait de nature idéale. Ici le nouvel espace d'empiricité médiatique est immédiatement l'objet, il est en même temps l'outil, le bien de consommation, le mode de communication, tous confondus. Mais dans tout cela, il n'y a plus rien qui renvoie encore à une base d'existence, à une loi, à une norme, à un fondement propres : tout se tient et se meut en entière disponibilité devant la technologie qui le produit et devant le désir publicitairement créé qui le sollicite. Disons qu'on est en présence ici, sous son mode le plus radical, de ce que Habermas a nommé la « colonisation du monde vécu par le monde du système ». Et ce n'est pas parce qu'elle est radicale qu'elle n'existe pas.

IV. PEUT-ON MAÎTRISER LE TECHNOLOGISME ET LE TECHNOCRATISME SYSTÉMIQUES ? POUR UNE ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ COLLECTIVE FONDÉE SUR UNE ONTOLOGIE DE LA CONTINGENCE

À la question du sphinx, à vrai dire assez naïve, Œdipe avait répondu : l'homme. Cela lui évita d'être dévoré sur-le-champ, mais ne lui épargna pas d'aller à la rencontre de son destin. Or ce destin n'était pas celui de l'homme en général, mais celui du « fils » héritier malgré lui83 de l'interdit et de l'obligation. Je voudrais poser de manière analogue la question de la technique : l'humanité doit-elle être dévorée par elle, où aller avec elle vers un destin qui lui resterait propre parce qu'il resterait proprement humain, et parce que la technique elle aussi en ce destin resterait proprement humaine

? Cela revient alors à se demander également : quelle est la nature essentielle de la technique, quelle est la part en elle de l'inéluctable, qui serait co-substantiel à sa part dans l'existence humaine, et quelle est alors aussi vis-à-vis d'elle la part de notre liberté ?

D'un côté, nous avons, de fait, un mouvement général de la société qui comporte à terme sa dissolution dans un « système » purement positif où tout mode d'action se décompose en opérations, toute réflexivité en feed-back, toute appartenance en participation organisationnelle, toute solidarité en intégration dans des réseaux décisionnels, toute expression de puissance en manipulation extensive, toute identité donnée a priori en une quête indéfinie de reconnaissance fractionnée, problématique et ultimement aléatoire. De l'autre, nous avons une « nature humaine », sensible, symbolique, culturelle, politique, qui est notre héritage plusieurs milliers de fois millénaire puisqu'il nous lie jusqu'aux premières origines de la vie. Et cette nature humaine comprend une nature de l'action, et celle-ci à son tour une nature de la technique, que nous avons reconnue être, en sa spécificité « vitale » et « anthropologique », « culturelle » et « politique », instrumentale. Et qui dit instrumentalité dit nécessairement finalité.

Entre les deux il reste donc la place d'un choix, parce qu'entre les deux, entre le mouvement contemporain de la société et notre adhésion à une nature immémoriale, il reste la place de la volonté, l'espace de l'idéologie, dans lequel la question de la finalité n'a pas encore été entièrement dissoute dans l'autofinalisation du système technicien, technologique, technocratique. La « nouvelle nature » n'a pas encore entièrement absorbé en elle « la nature » tout court, la nôtre, identitaire, et celle du monde objectif. C'est donc dans cet espace de la volonté, de la finalité, de l'idéologie que la question se pose en autant qu'une question reste encore posée parce que la réponse est encore ouverte. C'est dans cette dimension où les technologies et la technocratie sont des « ismes » idéologiques que se situe l'espace de l'enjeu.

Je voudrais donc conclure en parlant de la nature de ce choix idéologique – sans égard à la difficulté qu'il comporte ni aux stratégies qu'impliquerait sa réalisation.

Le problème, ce n'est pas que le développement technique, produit de manière réflexive et systématique, ait conquis une position fondamentale dans la vie humaine et sociale ; c'est qu'avec la mutation technologiste et technocratique, la technique se soit émancipée de sa position ontologique de subordination instrumentale, entraînant d'ailleurs, par-delà ou en deçà de l'« extrême danger » dont parle Heidegger, ce qu'on peut bien considérer comme le scandale du XXe siècle que le tournant du III e millénaire n'a fait jusqu'ici qu'amplifier : à la montée en puissance extraordinaire de l'agir technique a correspondu une croissance parallèle de notre impuissance à résoudre politiquement les problèmes collectifs de l'humanité et ceux que nous imposions au monde (croissance des inégalités et de la misère, pollution, surpopulation, risques militaires, médiatisation sauvage des cultures, choc des civilisations)84. Or ces problèmes sont d'essence normative et ils ne sauraient recevoir de solution purement technique. Ce que le scientisme américain du milieu du XXe siècle avait nommé the cultural gap s'est converti, en sens inverse, en un political gap qui est aussi un metaphysical gap85. Car le problème fondamental réside sans doute dans le fait que la croissance exponentielle des moyens techniques a coïncidé, au XXe siècle, avec l'érosion et l'abandon des références transcendantales qui avaient orienté et légitimé, durant l'essor de la modernité, le déploiement d'un mode de régulation normatif lui aussi universaliste, à caractère politique, et c'est dans ce « vide » que la technique instrumentale s'est progressivement convertie en technologisme autoréférentiel définalisé. Mais ce décalage normatif a pris une proportion dramatique avec le procès de la « globalisation » contemporaine où l'on assiste à un désengagement systématique et orchestré des États au profit de la généralisation d'une régulation systémique dominée par la logique de l'économie spéculative qui s'est directement asservi l'ensemble des développements technologiques.

C'est précisément à cette condition contemporaine de la technique et à l'urgence qu'elle pose pour l'avenir de l'humanité que Hans Jonas a répondu dans son célèbre ouvrage Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique (1991). L'auteur commence par y constater avec justesse l'insuffisance principielle des éthiques occidentales classiques et modernes qui sont toutes fondées sur l'individu et ce qu'il est en droit d'espérer, puisque les problèmes posés par le technologisme sont essentiellement de nature globale, collective et impersonnelle. Cette critique est particulièrement pertinente relativement à l'éthique kantienne86 de l'impératif catégorique fondée sur la valeur transcendantale de la liberté humaine, et elle l'est plus encore à l'égard des éthiques contemporaines, comme celle de Rawls87, qui tout en se réclamant du principe métaphysique kantien de la liberté individuelle, le mettent en œuvre dans une perspective de justice collective à caractère pragmatique, pour ne pas dire opérationnel et quasi actuariel. Toute obligation vis-à-vis du monde y disparaît, et la société n'y est plus qu'une mutuelle d'assurance tout risque, et cela, de manière totalement « irresponsable », au moment même où pour la première fois dans l'histoire de l'humanité c'est justement la nature du monde et de la société, dans leur consistance métaphysique, qui sont mises en cause.

Après avoir reconnu la portée fondamentale du retournement du fondement de l'éthique que propose Jonas, je voudrais cependant en relever les faiblesses et l'insuffisance. Tout d'abord, il n'est pas certain que le principe « qu'une humanité soit », compris comme forme nouvelle du pari de Pascal, puisse être investi à lui seul d'une valeur de fondement. Après tout, un tel principe reste une conséquence du monothéisme, et les sociétés archaïques et polythéistes lui auraient au moins accoté le principe complémentaire « que le monde soit », ou même l'auraient intégré en lui. Or, aussi juste et impératif qu'il soit, c'est de ce principe unilatéralement « humaniste » que découle aussi le poids que Hans Jonas confère dans son argumentation à ce qu'il appelle une « heuristique » ou une « propédeutique de la peur ». Comment ce prolégomène, qui reste lui-même en dernière instance de nature stratégique, serait-il suffisant lorsque précisément l'horizon ontologique des sujets postmodernes se rétrécit au calcul de l'instant, non pas parce qu'ils le veulent ou le désirent, mais parce que telle est la loi opérationnelle des systèmes technologiques dans la participation auxquels tend à se confiner leur expérience existentielle et leur capacité d'être et d'agir ? De plus, un tel principe, en raison justement de son caractère stratégique, ne peut guère conduire qu'à confier à des autorités technocratiques la tâche qui découle de cette responsabilité collective de l'humanité. La question – et elle n'est pas nouvelle – se pose alors de savoir qui contrôlera normativement les contrôleurs experts, et comment ceux-ci pourront assurer leur autorité sans relancer continuellement cette peur qui a justifié leur investiture à un pouvoir de décision quasi absolu. Ne seront-ils pas les seuls, en effet, à maîtriser l'ensemble des paramètres objectifs sur lesquels la valeur coercitive de leurs décisions peut être fondée ? Le modèle argumentatif de Jonas ne semble donc pas répondre au problème que Habermas (1978b) avait identifié comme étant celui d'un « déficit chronique et cumulatif de légitimité » dans les sociétés de ce qu'il nommait la modernité inachevée (un problème qu'il diagnostiquait bien sociologiquement, mais auquel il n'apportait pas non plus de réponse !). En un mot, le « principe responsabilité » tel qu'il est défendu et justifié par Jonas semblerait devoir conduire à la substitution d'une technocratie instituée et personnalisée (au sens que possèdent déjà les termes de théocratie ou d'autocratie, et peut-être virtuellement celui de démocratie) au technocratisme impersonnel qui régit directement le déploiement des systèmes technologiques et économiques globalisés. Cela appelle la création d'une sorte de caste d'experts tout-puissants. On resterait donc pris, toujours et encore (et alors peut-être pour toujours, puisqu'on n'abolira pas la technique), dans la fourchette que définit l'alternative du Meilleur des mondes et de 1984. Cela n'est guère satisfaisant, et l'anthropologie philosophique et historique de Jonas, à caractère négatif, requiert d'évidence un complément ontologique positif. Mais où le trouver et comment le justifier, alors que les ontologies à portée normative substantielle semblent toutes en crise ? Suffirait-il de les réinterpréter dans un sens « œcuménique » qui répondrait au caractère effectif de la globalisation techno-économique et systémique contemporaine ?

Le problème est donc le suivant : pour remettre le développement technologique (et économique) « à sa juste place », qui est instrumentale, il s'agit d'adhérer collectivement à des finalités qui puissent avoir une valeur transcendantale positive pour l'action humaine, en autant que celle-ci est déjà technologiquement et économiquement « globalisée » alors que cela est encore loin d'être vrai sur le plan culturel et surtout civilisationnel. Cela est-il possible après le « crépuscule des idoles » et la « mort de Dieu » de Nietzsche, la critique de l'« opium du peuple » de Marx, l'Entzaüberung de Weber, le « détrônement de la conscience » de Freud, le « désenchantement du monde » que Marcel Gauchet (1985) a lu comme la loi d'airain de la modernité, et lorsque nous nous trouvons supposément en pleine « transcendance noire » (Hottois, 1984) ou encore vivons le « crépuscule du devoir » de Lipovetsky (1992) ? Et ne peut-il y avoir de « foi » en des fins transcendant les intérêts immédiats de l'action que dans le retour à des idéologies religieuses du passé, dont aucune d'ailleurs ne répond aux conditions effectives du développement technologique contemporain, et par conséquent aux problèmes qu'il pose ?

Toute finalité contraignante tient sa légitimation ultime d'une référence ontologique qui représente en même temps le fond et l'horizon de l'agir humain, compris au sens de la praxis grecque ou encore à celui dont Arendt avait chargé le concept d'« action », c'est-à-dire au sens d'un agir commun qui a pour fin la société, sa permanence et la recherche de sa perfection. Dans une telle action, les êtres humains sont liés entre eux normativement et expressivement, transcendantalement, par le partage d'une identité et d'une responsabilité, et non seulement empiriquement (comme dans le calcul économique ou dans la simple interdépendance fonctionnelle). Or cette identité et cette responsabilité ne concernent pas seulement leur vie commune, mais aussi le monde dans lequel ils vivent, ce monde qui les abrite, qui les situe, qui leur donne « lieu », et qui seul en fin de compte confère à leurs actions une dimension d'objectivité, rendant possible cette vertu ou cette force (virtu) par laquelle leurs actes parviennent à s'inscrire dans l'être, de telle manière qu'ils y existent et comptent pour tous, et ne s'effilochent pas sans cesse au fil du temps qui passe et qui meurt.

La critique de l'idéologie à laquelle ont procédé les sciences sociales ne nous permet plus de projeter ce fond et cet horizon sur une substance ou sur un principe qu'on admettrait être réellement extérieur à la réalité qui est celle de notre expérience du monde et de nous-mêmes. On sait désormais que ces projections sont « humaines, trop humaines ». Mais du même coup nous pouvons aussi reconnaître que la transcendance ontologique est immanente à l'existence. C'est au fond de notre être-ici-et-maintenant que peut se découvrir notre dépendance ontologique à l'égard de l'être compris comme ontogenèse. La dépendance transcendantale n'exige nul ailleurs substantiel ou formel, elle réside dans notre appartenance, en tant que moment seulement particulier, au devenir de l'être, à la réalisation duquel nous participons parce que nous y sommes déjà advenus. Notre norme transcendantale, c'est l'obligation qu'en existant nous avons non pas contractée librement, mais héritée dans notre être même, notre corps, nos cultures, nos émancipations politiques elles-mêmes. Tout cela, que nous n'avons pas fait nous-mêmes et qui cependant nous constitue dans tout ce que nous sommes ici et maintenant, tout cela nous lie même si nous ne l'avons pas reçu des dieux, même si nous ne pouvons plus leur en laisser la garde puisque nous avons désormais nous-mêmes acquis aussi la capacité de le défaire. La tentation de l'arbitraire est le grand risque de la technique, mais il est faux de penser que cette tentation ne trouve rien devant elle qui ne soit accessible directement à notre réflexion ontologique et normative.

Nous ne pouvons pas laisser aller et laisser faire la capacité que nous avons acquise de faire presque n'importe quoi (hormis la vie), et de défaire presque tout ce qui vit. Nous portons vis-à-vis du monde et vis-à-vis de nous-mêmes la responsabilité dont nous avions chargé les dieux à notre place, et si les dieux sont morts, nous en sommes alors devenus les héritiers et les légataires universels. Dans la « société scientifique et technique », allons-nous jouer le destin aux dés, laisserons-nous les enfants-démiurges fascinés de puissance jouer aux dés notre destin ?

En d'autres termes, ce n'est pas la question de la technique qui est la question ontologique fondamentale, c'est la question normative. Et les balises ne nous manquent pas pour l'aborder concrètement. En face de la guerre des étoiles il y a la faim, le manque d'eau, l'errance. Face à la « révolution informatique » il y a l'éducation gâchée, l'analphabétisme. Face à la « création » de nouvelles espèces biologiques, il y a la menace qui pèse sur celles qui existent déjà dans leur propre « savoir-vivre », leur propre genre. Face à l'affirmation du « tout est possible », il y a l'évidence sensible, morale, esthétique que tout ce qui compte existe déjà, sauf la justice entre les hommes. Ce sont là parmi bien d'autres des finalités fondées ontologiquement, comme la recherche et la contemplation de la beauté et de l'harmonie. Il suffit pour que le développement des techniques soit « juste » et « bon » (et non pas « neutre » ou « menaçant ») de le subordonner aux finalités déjà évidentes.

La référence ontologique qui peut servir de fondement transcendantal pour régir le développement et l'application des techniques peut donc tenir dans la reconnaissance du caractère transcendantal de l'« humanitude », qui dépasse l'humanité présente et l'arbitraire de ses désirs. Une telle référence permet de fonder l'espoir non seulement sur le besoin subjectif d'une espérance, mais sur la reconnaissance authentique d'une réalité qui nous dépasse et nous surplombe de toute part, qui n'est que déposée en nous, venant du fond des âges et de l'histoire, pour que nous en prenions soin et l'augmentions. Car cette réalité, celle-là même que nous sommes et dans laquelle nous vivons, nous dépasse et nous transcende réellement, en chacun de nos actes subjectifs, en chaque chose ou être que nous découvrons devant nous. C'est elle qui en les comprenant en soi d'avance donne sens et lieu ontologique à nos vies, nos actes, nos projets, et qui fonde la légitimité ou l'illégitimité de nos désirs. Et il s'agit d'une transcendance sensible, visible, intelligible ! Elle se laisse voir, toucher, reconnaître, connaître et penser. Elle se donne à la réflexion, elle se révèle elle-même au sentiment de la beauté, au désir de la justice, et elle offre même sa fragilité en garde à la liberté.

***

Mais qui peut réclamer une autorité pour parler aux autres de la transcendance ? Le philosophe, le sociologue, l'anthropologue, le pédagogue, l'« intellectuel » ?

Selon Weber, c'est le charisme qui vient combler le vide lorsque la continuité d'un système de valeur (d'autorité, de légitimité, de référence transcendantale) se rompt dans l'histoire. C'est le charisme qui peut seul inaugurer une structure normative nouvelle en sa substance et obligeante pour tous. Et c'est le prophète (par opposition au prêtre, au savant et au politique) qui représente la figure type de la personnalité charismatique inaugurale. C'est le prophète qui institue de nouvelles valeurs et fonde une nouvelle identité transcendantale, avant que celle-ci ne soit ensuite « institutionnalisée », politiquement, idéologiquement, organisationnellement et religieusement (au sens de la constitution d'une église et d'un sacerdoce, où les prêtres deviennent les « fonctionnaires » de la gestion « routinisée » du charisme, ou de la « grâce », du « salut »…). C'est le prophète donc qui fonde la religion (re-ligere) comme un lien et un partage normatif d'abord immédiat. Or il semble évident – et en cela je suivrai encore Weber – que le rôle de l'intellectuel (qu'il faut bien alors distinguer du « savant » et du « scientifique », qui ne peuvent prétendre absorber en eux l'intellectuel qu'en jouant à leur tour au prophète ou au prêtre) est à l'antipode de celui du prophète.

D'un autre côté, il ne manque jamais de prophètes dans les périodes de transition, et la nôtre ne fait pas exception. Et c'est justement pourquoi le rôle de l'intellectuel reste peut-être malgré tout important, tout particulièrement dans la dimension transcendantale et « politique » de la pensée. Dans notre société, ce ne sont pas non plus les « nouvelles valeurs » qui manquent : la production des nouvelles valeurs et le rappel des anciennes bat son plein ! Alors il appartient à la réflexion critique de juger quelles sont les valeurs qui valent, de débroussailler le maquis des nouvelles valeurs, de l'ordonner cognitivement, normativement, esthétiquement. Et cette tâche n'en est pas

une de dénégation critique, mais de reconnaissance critique, qui peut aller aussi vers l'exploration, l'anticipation : parce qu'au fond, c'est toujours le réel qui vaut, et le réel se laisse voir à qui le regarde. Ainsi pouvons-nous voir, en cette fin de la modernité, la valeur et la limite des valeurs abstraites de la modernité, et derrière celles-ci, la valeur et la limite des valeurs traditionnelles. On peut donc entrevoir la possibilité d'une synthèse qui soit un dépassement de leurs contradictions, et non un retour en arrière ou une fuite aveugle en avant, unilatérale, compulsive, obsessionnelle, « monomaniaque ».

Ainsi l'intellectuel (le philosophe, le sociologue…) se tient-il à distance du prophétisme, car il est plus proche de l'« esprit » (der Geist) que de l'« âme » (die Seele). Et c'est de cette position, en elle-même déjà inconfortable88, que nous pouvons précisément critiquer la prétention charismatique et prophétique de la science et de la technique, leur courte vue, leur insuffisance lorsqu'on les juge ontologiquement au plan normatif ; et aussi la froideur de leur charisme, la terne pauvreté de leurs prophéties – mais là on dira que c'est une question de goût ! Comme nous pouvons aussi critiquer la Raison moderne, sa prétention à elle aussi prophétique de pouvoir convertir son essence négative en valeur immédiatement positive ; et critiquer encore la tradition, ses fermetures, et les multiples dénis de justice dont s'accommodait si bien la justesse qu'elle prétendait refléter et maintenir de manière immuable. Mais cette triple critique est aussi une critique reconnaissante, qui reconnaît ce qu'offre la technique, qui reconnaît et s'approprie la valeur libératrice de la dimension négative de la Raison critique et la richesse synthétique de chaque tradition, la nécessité de l'enracinement. Car la critique non reconnaissante est aussi un prophétisme et un dogmatisme, négatifs, nihilistes, orgueilleux surtout ou simplement vaniteux. Il appartient à l'intellectuel d'ouvrir les horizons et de faire ouvrir les yeux, mais pas de peupler ces horizons, ni de projeter ses propres images aux yeux de tous.

Cela dit – si sommairement ! – nous pouvons bien reconnaître la valeur ontologique des valeurs, critiquer l'incohérence ou l'insuffisance des anciennes et nouvelles valeurs. Mais cela ne nous empêche pas de craindre le moment où les valeurs dont nous voulons reconnaître la valeur « prendront » pour de vrai. Ce n'est pas Érasme qui a converti l'Occident à la modernité, mais Luther (ou Calvin). Luther et Calvin ont « brûlé Érasme », l'humanisme d'Érasme. Et la postérité de Galilée, qui a lui-même risqué le bûcher, a brûlé bien des cultures, bien des forêts, toutes les valeurs étrangères aux siennes.

Nous sommes donc, tout comme Œdipe jadis, à la croisée des chemins, mais le sphinx qui se tient devant nous et qui nous pose son énigme n'est plus un être fabuleux qui nous dévorera sur-le-champ si nous nous trompons de réponse et qui se précipitera lui-même dans l'abîme si nous la trouvons. La technique est avec nous et en nous, ou bien nous sommes avec elle et en elle. Il nous appartient de la convertir à nous ou de nous convertir à elle.

Notes de bas de page

1J'appelle ici « épistémique » toute dimension qui appartient nécessairement à la structure ontologique du « rapport subjectif au monde », et ceci par contraste avec l'aspect « épistémologique » qui – conformément à la tradition philosophique – renvoie virtuellement exclusivement à la fonction de vérité impliquée par la dimension cognitive.

2La théorie (ou la réflexion) a largement repris cette conception de la technique, pour voir en celle-ci, par exemple, le critère différentiel qui caractérise l'espèce humaine en tant qu'homo faber. Au tout début de son célèbre ouvrage Die Seele im technischen Zeitalter (1951), A. Gehlen écrit ainsi : « La technique est aussi vieille que l'homme, car c'est grâce aux traces laissées par l'utilisation d'outils fabriqués que nous pouvons toujours encore, lorsque nous découvrons des restes fossiles, conclure

avec certitude que nous avons affaire à des hommes » (p. 7, traduction personnelle). La technique est ainsi identifiée avec l'outil, ainsi qu'avec la « transformation à des fins propres de la nature donnée immédiatement » (ibid.). Je critiquerai au § II l'imprécision de cette conception de la spécificité de l'être humain, de la technique, et de leur réciprocité ontologique. Pour une critique plus générale du concept « positiviste » de l'homo faber, voir Miquel et Ménard (1988).

3Je reviendrai plus loin sur ce concept grec de la Métis, qui est aussi bien la « ruse » ou l'« astuce » que le « savoir-faire », le « don », que la propriété spécifique ou la disposition naturelle considérée comme une capacité active, une « manière d'être » qui est d'abord une « manière d'agir de manière appropriée », une « place » qui est d'abord un « savoir se faire sa place », qui implique un « savoir prendre autrui dans son piège ». Ainsi la Métis de l'araignée qui tisse sa toile, ainsi celle de la pieuvre qui sait se confondre avec le fond où elle attend patiemment sa proie. Et celle du marin qui ruse avec les vents, les vagues et les courants, et celle du potier qui sait jouer de la malléabilité de l'argile et avec le feu qui la durcit, et celle du sculpteur qui sait vaincre la dureté du marbre et y déceler toutes les failles. Sur la Métis, il faut lire le beau livre de M. Détienne et J. -P. Vernant (1974). Je rappelle aussi qu'en latin, ars signifiait originellement la « disposition naturelle », la « qualification », le « talent » (cf. E. Benveniste, 1969, tome 2 : 101), et que le radical est le même que dans artus (l'ordonnancement, ce qui est « droit » et « juste », conforme à l'ordre ou à la norme : sanskrit rta). De même avec ritus. Entre l'art-artifice et le don ou la dotation, la juste part, l'ambivalence originelle est ainsi évidente.

4Car aucun mythe ne dit jamais à lui seul toute la vérité, il se contente d'en dire ce qu'il a à dire, sa part. Et ce n'est peut-être pas, comme l'a soutenu Lévi-Strauss, parce que tous les mythes renverraient, par le biais d'un système déchiffrable de transformations, toujours à la même structure déterminée de l'esprit humain. Si entre les mythes il y a du jeu, des contradictions, de l'incertitude, c'est qu'entre eux, étant normatifs, il y a de la liberté déjà, l'espace d'un choix, la place de la réflexion, et qu'ainsi reste toujours possible la quête d'une sagesse pourtant jamais certaine, d'un équilibre jamais assuré.

5Lorsque l'extériorité dans laquelle l'action doit réaliser sa finalité est le monde social et subjectif, cette résistance sera celle des « normes » et « valeurs ».

6On verra plus loin qu'un rapport très étroit associe la science et la technique modernes. Les techniques traditionnelles ne sont par contre reliées aux idéologies religieuses ainsi qu'à la philosophie qui s'en émancipe que par des médiations complexes, qui ne pourront être examinées ici.

7J'ai le sentiment d'aboutir ici à une conception ontologique de la technique qui est à l'envers de celle que Heidegger a présentée dans son célèbre article d'Essais et Conférences (1958b). Cette divergence s'inscrit dans une ontologie pour laquelle « l'Être » ne préside pas à l'autonomisation des « étants », mais réside justement dans ce qui les lie à travers l'accomplissement de leur être propre, dans la solidarité qu'ils manifestent comme condition et mode ontologique de leur déploiement.

8Voir Piaget (1950) ; Polanyi (1958) ; Portmann (1967) ; Gagné (1982) ; Goldstein (1983) ; Pichot (1991).

9Cette manière d'être qui est une capacité d'être active, une « puissance d'être » assumée subjectivement correspond à la manière dont Aristote concevait encore l'ensemble de la phusis : comme réalité entièrement animée de l'intérieur et au sein de laquelle chaque nature particulière poursuivait, comme entéléchie, une finalité qui lui était propre tout en s'harmonisant avec toutes les autres dans la composition d'un tout bien ordonné et ordonnateur (cosmos).

10Il le peut, sans que cela pourtant paraisse être « nécessaire », comme en témoignent par exemple les insectes. Mais encore faut-il, avant d'en juger, regarder vivre les insectes de près, en se mettant en quelque sorte à leur hauteur, comme l'a fait par exemple le film Microcosmos. À ce niveau de notre regard, les insectes s'individualisent et sortent étonnamment de nos schémas mécanistes et automatistes. Disons simplement qu'eux aussi ils vivent sous nos yeux. Cela suffit pour qu'il n'y ait à faire aucune différence catégorique entre les animaux supérieurs et les animaux inférieurs, et pour maintenir l'unité ontologique de l'ordre du vivant – qui nous inclut (malgré le caractère également ontologique de notre différence) !

11L'animal est peut-être mémoire vivante, mais seul l'être humain se souvient de l'histoire, et pour cela, il doit se raconter des histoires.

12La Bible disait que chaque être, dans son propre acte d'existence, « chantait la gloire de Dieu ».

13Procès qui culminerait maintenant dans la substitution des fonctions du cerveau (information, décision, volonté, jugement…) dans les technologies cybernétiques.

14Une des raisons qui justifie cette généralisation est que cette structure du manifesté et du caché et des incessants passages (qui sont synonymes de la « vie ») qui s'opèrent entre ces deux sphères ontologiques affleure encore, comme strate profonde ou « archaïque », non seulement dans toutes les sociétés traditionnelles (où elle est cependant supplantée ou surplombée par la nouvelle structure verticale d'un « au-delà » – les dieux et les cieux – et d'un « ici-bas » qui sépare et oppose les lieux ontologiques de la transcendance et de l'empirie, et qui correspond à la dichotomisation verticale que la formation du pouvoir et d'un rapport stable de domination introduit dans la société), mais aussi à la source des diverses traditions philosophiques, et qu'elle se manifeste en particulier dans la philosophie présocratique. C'est à elle que se réfère à nouveau Heidegger lorsqu'il rapporte ontologiquement la « vérité » (aletheia) au « dévoilement » (aletheuein), et non comme les Modernes à l'accord épistémologique entre l'intellect (ou l'énoncé) et la chose (ou l'état de fait), ou lorsqu'il procède à l'herméneutique de la « raison » et du logos ; mais c'est elle aussi qui soutient encore ontologiquement la métaphysique aristotélicienne de l'essence et de l'existence, du passage de la puissance à l'acte, et même sa doctrine des quatre causes et des entéléchies.

15Cette analyse reprend celle de Jean-Pierre Vernant (1971).

16Dans cet aperçu généalogique des formes de la technique, je n'ai pas besoin de parler de la praxis, puisqu'elle représentait le type idéal de l'activité libre et purement expressive (elle ne fut pensée de manière instrumentale que par les sophistes, ce qui fut réprouvé comme une preuve de leur cynisme civique), ni inversement du ponos, qui était perçu comme l'expression d'une condition servile définie par la soumission à la nécessité et non par une manière déjà autonome et inventive de satisfaire le besoin (et à ce titre, le ponos fut sans doute l'ancêtre lointain du travail moderne, puisqu'étymologiquement, « travail » vient de tripalium, qui était le nom latin d'un instrument de torture).

17Le cas de la Grèce est à tous égards intéressant. Sur le plan de l'autonomisation effective de la technique, la Grèce reste archaïque, elle n'atteint pas le niveau atteint par les grandes civilisations de la même époque, qui peuvent servir de prototypes sociologiques des sociétés traditionnelles de la technique. Mais en même temps, elle amorce un lien entre la science et la technique qui ne sera déployé systématiquement que dans le cadre du capitalisme industriel (et pas du tout à la Renaissance, comme beaucoup le pensent rétrospectivement), et qui préfigure déjà, toutes choses égales par ailleurs, le statut auquel la technique accédera dans la société postmoderne. Or ceci n'est pas purement accidentel : la Grèce a en quelque sorte court-circuité l'ensemble des institutions caractéristiques des sociétés traditionnelles, comme la royauté, la religion instituée, les ordres

sociaux ou les castes (elle préfigure une véritable société de classes), mais sans parvenir toutefois à réaliser – avant son intégration dans l'Empire romain – la structure politico-institutionnelle dans laquelle se seraient fixées, équilibrées et légitimées de manière cohérente les fins vers lesquelles elle tendait dans tous les domaines où elle s'était engagée en suivant une voie de réflexion propre à caractère critique.

18J'utilise ici l'analyse de la magie faite par Christian Miquel et Guy Ménard (op. cit.), ainsi que leur référence (p. 41) à G. -H de Radkowski (1980). Sur la distinction entre magie et religion, voir bien sûr aussi Max Weber, dans Économie et Société (1971).

19C'est d'une telle normativité objective fondée dans l'être que se détachera radicalement l'éthique subjectiviste moderne, fondée exclusivement dans la liberté du sujet, et plus spécifiquement dans l'universalité abstraite qui lui est conférée.

20Cette mise à distance que comporte l'objectivation du système symbolique se manifeste en particulier dans le fait qu'il est toujours « raconté » dans toutes sortes d'« histoires », de « paraboles », d'allusions de forme « proverbiale », bref tout un « bric-à-brac » (Lévi-Strauss) de récits qui tous ensemble forment ce que nous désignons par le mythe, un concept unificateur qui est d'ailleurs objectivement justifié par la cohérence structurelle d'ensemble, au niveau symbolique (et non pas seulement référentiel), de toute cette production discursive. Et c'est la reconnaissance de cette cohérence interne du symbolique, qui apparaissait à l'observateur comme entièrement sous-jacente à la multiplicité des discours et tout à fait inconsciente aux acteurs, qui a donné naissance au structuralisme ! Sociologiquement, on peut penser que cette cohérence du symbolique tient au caractère symbolique des actes pratiques impliqués dans le procès de reproduction d'une société.

21Lorsqu'on utilise la distinction typologique des sociétés primitives, traditionnelles et modernes, on a un peu tendance à négliger la longueur de la période de transition « archaïque » qui va de la révolution néolithique aux premières royautés (et premiers empires) historiques, ainsi que l'importance et la continuité des survivances archaïques dans ces dernières (et jusque dans la modernité elle-même). C'est peut-être dans cette période archaïque de tensions structurelles effectives entre deux modèles sociétaux, et non dans les sociétés primitives, que la thèse élaborée par Clastres dans La Société contre l'État (1974) trouve sa justification. Cf. aussi Gauchet (1985).

22En particulier sa « sociologie des religions » dans Économie et Société, op. cit.

23Ces divisions ne sont « naturelles » que dans la manière où elles sont socialement conçues : disons qu'elles sont alors socialement naturalisées, c'est-à-dire « essentialisées » à l'intérieur d'une culture qui ne reconnaît pas l'autonomie de la société et de l'action dans le procès d'autorégulation sociétale et d'ontogenèse historique.

24En son sens proprement conceptuel et sociologique, le « travail » est une catégorie et une réalité moderne de type universaliste qui correspond seulement à la production de biens pour le marché. Voir à ce sujet Manfred Bischoff (1998) et Rolande Pinard (2000), ainsi que le chapitre IV du présent ouvrage. La première séparation de l'activité productive et de la « consommation » implique des formes d'activités sociales auxquelles correspondent plutôt les notions, également historiques, de « peine », de « labeur », de « service », d'« ouvrage », de « métier », etc.

25Cette séparation doit être entendue dans deux sens : un sens absolu, ontologique et épistémologique, qui renvoie à l'existence même du symbolique, et un sens phénoménologique, qui touche à la forme de la représentation humaine de ce rapport à la nature. C'est de lui seulement qu'il est question ici. Concernant le premier, Lévi-Strauss avait attribué unilatéralement et dogmatiquement l'origine de cette séparation à l'invention de l'exogamie, dans la régulation de

l'appropriation des femmes. Cela l'a conduit alors à devoir théoriquement déconstruire l'institution du totémisme.

26On pourrait ajouter l'élevage, où l'appropriation des animaux (les troupeaux) remplace l'appropriation de la terre. Les différences cependant sont considérables, comme en témoigne l'opposition des peuples nomades d'éleveurs et des peuples sédentaires d'agriculteurs. Je m'en tiendrai ici au cas de l'agriculture.

27Cette naissance de l'agriculture s'est bien sûr étendue de manière souvent ambiguë sur plusieurs millénaires avant de s'imposer, au moins localement, comme un nouveau mode global de rapport « productif » au monde, et en fait, comme premier mode de production historique.

28Dans cette reconstitution d'un modèle originel, cette appropriation reste essentiellement collective, même si elle rend déjà virtuellement possible comme on le verra une appropriation privative, c'est-à-dire le passage de la possession à la propriété. Voir la manière dont Rousseau, dans le Discours sur l'origine de l'inégalité (1990), représente ce passage en faisant intervenir l'appropriation par mainmise, reprenant le modèle romain de la mancipio.

29Cela va produire dans la nature elle-même une séparation entre les « biens réservés ou assignés à l'avance » et les « choses libres » ; entre ce qui doit son existence à l'action humaine unilatérale (le « travail », ponos, poiesis), et ce qui détient son être en soi-même et par soi-même. Il y a ici création d'une hiérarchie des niveaux d'être : ce qui existe spécifiquement par l'action humaine s'inscrit encore dans un monde plus vaste, avec son « consentement ». Cela tend donc à être dévalorisé ontologiquement en proportion même de sa nouvelle valorisation sociale, d'où exigence d'une « compensation » : le « sacrifice », etc.

30Le sujet comme membre du groupe se différencie du sujet comme détenteur de droits particuliers reconnus par le groupe, par la médiation du pouvoir. Ainsi peut s'opérer aussi un doublement réflexif de la « personnalité » qui sera à la base de toute réflexion systématique, de toute responsabilité. C'est cette fissure qui formera le lieu de naissance de la « philosophie », dans sa différence d'avec la « sagesse ».

31Sur l'ensemble de ce procès, voir Weber, et en particulier les études réunies dans l'ouvrage intitulé La ville (1982). Voir aussi Freitag (1971).

32Ils y interviennent cependant marginalement, mais avec des effets cumulatifs extrêmement déterminants à long terme, par la sélection, le croisement et l'hybridation, les soins et l'élevage, et dans ce sens bien des végétaux (arbres fruitiers, légumes, céréales) et plusieurs espèces animales peuvent être considérés comme des productions humaines.

33Voir à ce sujet l'immense littérature sur les rites agraires de fécondité, sur les « faiseurs de pluie », etc., ainsi que les ouvrages déjà cités de Gehlen et de Miquel et Ménard.

34En fait, ceci durera jusqu'à l'industrialisation contemporaine de l'agriculture et la fin du monde paysan.

35Les animaux n'ont pas en ce sens de « besoins », ils peuvent « manquer » ou « être en manque », et les sociétés primitives peuvent éprouver la « disette », la « défaillance », l'« oppression », la « perte de sens ».

36Cf. Benveniste, 1969 : 306 ; et ceci par opposition à celui qui édifie une maison (aedificare).

37Le langage finira par être lui aussi autonomisé de la même manière que l'outil, instrumentalement, comme c'est explicite dans les théories pragmatiques contemporaines (doing things with words, dit Austin, 1962), mais aussi et surtout, pratiquement, dans l'usage opérationnel-communicationnel du langage, où l'« information » se substitue au « sens », la « communication » à l'échange expressif de compréhension et, sémantiquement, la référentialité directement opérationnelle à une fonction commune de représentation. Tout ceci est caractéristique de l'informatique et plus largement des médias, et par là cela commence à atteindre directement la nature synthétique du langage dans la vie courante (et pas seulement dans les activités productives spécialisées). Pour une critique, voir Zijderveld (1981), ainsi que Daniel J. Boorstin (1963).

38Instrumentum est dérivé de instruere, « instruire » (comme dans « instruire une affaire » ou une cause), mettre ensemble – le contraire de détruire, qui en français l'a précédé. On peut éclairer ce sens originel de l'instrumentum en le comparant à l'usage fait de l'imprimerie dans la Chine ancienne où elle fut « découverte » : elle servait à attester l'authenticité d'un acte du pouvoir, en cela qu'elle coïncidait (un peu comme les deux parties d'un symbolon) avec le cadre original conservé aux archives impériales. Sa valeur n'était pas instrumentale (diffuser un message), comme elle le fut en Occident après Gutenberg, mais expressive (assurer une authenticité et attester la force du droit).

39Sur l'autonomisation d'une fonction d'apprentissage et son rapport avec le développement de l'éducation, voir Freitag (1995a) et Gagné (1999b).

40Et c'est pourquoi, en Grèce par exemple, l'artisan est au service de la forme, de l'idée du produit (de la valeur d'usage), dont la connaissance est censée appartenir plus à l'utilisateur, au maître d'œuvre, qu'à lui-même, simple démiurge coupé de la praxis. Mais il en va de même au Moyen Âge, où tous les métiers et corporations dépendent de la collectivité par la réglementation de leur activité particulière, la limitation de leur champ d'action, la définition de leurs marchés, l'établissement du « juste prix de leurs produits », le statut des maîtres et des compagnons, le salaire des « manouvriers », bref, tout ce que fera « sauter » la révolution libérale, « économique » et industrielle (c'est-à-dire La Grande Transformation de Karl Polanyi, 1983).

41Principe d'une séparation du « travail intellectuel » et du « travail manuel », dont il faudrait cependant discuter la conceptualisation et la terminologie. Voir pourtant à ce sujet, A. Sohn-Rethel (1961), et H. D. Bahr (1970 et 1983) ; voir aussi Bischoff (1998).

42La science moderne établit bien déjà, depuis Galilée, une réciprocité entre connaissance scientifique et technicité, mais celle-ci ne s'impose encore systématiquement que dans le domaine de l'expérimentation et des instruments scientifiques qu'elle requiert. La finalité de la science y reste essentiellement non-utilitaire et « spéculative » (connaissance de l'univers, des lois universelles de la matière). C'est avec le capitalisme industriel que la jonction entre connaissance scientifique et instrumentalité technique sera effectuée systématiquement, et que la science (je veux dire le développement de la recherche scientifique) acquerra alors en tant que telle une valeur instrumentale. Je relève en passant que J. Habermas se place lui-même dans la perspective de cette (con) fusion et de cette vision rétrospective anachronique en rattachant a priori la connaissance scientifique – la dimension cognitive – à la dimension instrumentale, pour lui opposer la dimension normative et expressive propre exclusivement au domaine de la communication symbolique.

43Encore une fois, je ne parle pas ici en terme de causalité, mais de cohérence formelle et structurelle. Alors, ce qui apparaît comme la condition formelle de l'unité prévaut analytiquement sur les diverses modalités concrètes de cette unification, même si c'est sous la pression des actions et des représentations normatives qui s'orientaient déjà vers la réalisation pratique de ces modalités que le cadre formel de leur institutionnalisation a finalement été établi.

44Il s'agit d'une extériorité vis-à-vis du monde de la production, mais non bien sûr en regard de la société comprise dans sa totalité. La séparation des techniques pratiques avait laissé libre ou ouvert l'espace pour la constitution d'une science spéculative. Celle-ci va poser l'être dans son indépendance absolue vis-à-vis de l'action comprise normativement (Wertrationalität de Weber). Ainsi se trouve créé le terrain d'un passage de l'expérience particulière (répudiée) à une expérimentation systématique. Ce qui manque, c'est, si l'on peut dire, une théorie de l'action expérimentale, ou strictement objective, normativement et expressivement neutre. Elle sera élaborée vers la fin du Moyen Âge, et sans « nécessité » sinon celle qui vient remplir une possibilité en profitant du déclin des obstacles « religieux », traditionnels, qui s'opposaient à son exploration. L'unification des techniques, à laquelle le marché crée une ouverture, l'unification des produits dans le concept de la valeur, etc., fournissent le terrain sur lequel pourra s'implanter et croître une théorie générale de l'action comprise comme action instrumentale (Zweckrationalität), ce qui veut dire « une action calculable quelle qu'en soit la fin » (mais l'abstraction de la fin n'est vraiment possible que lorsque les finalités sont d'ores et déjà unifiées). Je passe ici sur l'importance majeure qu'a eue aussi le christianisme dans l'ouverture de cette double possibilité, et dans la conjonction ultérieure de ses deux branches, celle de la technique et celle de la science : dévalorisation ontologique et donc normative-expressive du « monde », valorisation de la personne (le « salut »), intériorisation abstraite des finalités (le devoir), etc.

45La toile de fond de l'analyse présentée ici est formée par le concept de « mode de reproduction décisionnel-opérationnel » que j'ai développé dans le vol. 2 de Dialectique et société (1986b), chap. 14. Voir aussi le premier texte du présent ouvrage.

46On pourrait ici établir un rapport de symétrie entre la technique moderne, telle qu'elle a été définie plus haut, et l'économie moderne. La technique unifiée par la mécanique n'avait comme objet que l'usage instrumental de la nature extérieure, « inanimée », alors que l'économie représentait une manière d'unifier toutes les normes sociales, à caractère subjectif, autour du seul postulat de l'intérêt. Ainsi, l'économie devenait socialement l'instrumentum universalis de la réalisation des fins humaines, c'est-à-dire de la « liberté », à la condition que celles-ci puissent être définies et mesurées en termes de besoins et de satisfaction : c'est ce qu'a voulu faire la théorie subjective de la valeur qui est à la base des théories marginalistes, néo-marginalistes puis néolibérales. Ainsi, à un mode universaliste (et virtuellement universel) d'utilisation de la nécessité (la nature) aurait répondu un mode lui aussi universaliste et idéalement universel de réalisation de la liberté. Ce fut la vision libérale de la société, voire de l'existence, mais c'était une utopie qui faisait complètement l'impasse sur la réalité ontologique de l'être humain et de la société, et donc ignorait tout de l'anthropologie (réduite aux robinsonnades) et de la sociologie (réduite au décompte des obstacles irrationnels que la culture, la tradition et le pouvoir, bref la société telle qu'elle existe, opposaient à la réalisation de la rationalité économique).

47Voir à ce sujet Raymond Williams (1963 et 1966), ainsi que Micheline Joëmets (2001).

48Historiquement, l'institutionnalisation est le fait du pouvoir ; toutefois, certains secteurs de la pratique se sont en quelque sorte « auto-institutionnalisés » pour s'intégrer dans le nouveau système sociétal régi institutionnellement, plutôt que de s'y laisser marginaliser en restant attachés au seul mode de la régulation culturelle. Par exemple, on assiste à partir de la fin du Moyen Âge, dans toutes les sociétés européennes, à un procès d'institutionnalisation du langage (voir le rôle de Dante en Italie – ou plus tard celui des jésuites) auquel les pouvoirs politiques ne participent d'abord que faiblement – tant que l'État ne s'occupe pas encore directement de l'éducation. Et l'on sait que l'Académie française est une institution singulière.

49Parallèlement, on a assisté à la prolifération de théorisations locales (Merton : les theories of the middle range), qui ne s'articulent plus conceptuellement les unes aux autres pour former ensemble

une description intelligible de la société mais explorent divers aspects du social, ainsi qu'à la formulation de toutes sortes de modes d'analyse purement formalistes qui réduisent la réalité sociale au seul plan des relations formelles qu'elles construisent sur la base d'une intuition partielle de la réalité ou même simplement pour les besoins de la formalisation, qui reste un signe quasi magique de « scientificité ».

50Ainsi, une caisse de retraite ouvrière gérée par un syndicat devient un investisseur « institutionnel » sur les marchés boursiers spéculatifs, un département universitaire devient une agence pigiste en recherche et développement, une agence de publicité faisant la promotion de pull-overs devient un organisme international d'éducation morale populaire en associant new wave et new age au new look, une secte religieuse se convertit en banque internationale de données démographiques et épidémiologiques, et l'OMC devient le Parlement mondial, garant et gendarme de la « démocratie du marché » et de la morale privée et publique qui lui laisse champ libre. On pourrait citer des millions d'exemples puisque tout y passe, du domaine le plus public de la vie à la vie la plus intimement privée. Mais où est encore la différence ?

51D'une manière générale, toute analyse (toute interprétation) qui invoque la prépondérance d'un seul facteur ou d'une seule dimension est une analyse pauvre, dans le sens où elle n'enrichit pas notre compréhension de la réalité sociale et historique, et surtout dans le sens où elle restreint notre liberté et notre capacité critique de jugement et d'action. Elle ne fait que renforcer effectivement cet assujettissement unilatéral qu'elle postule. Cette remarque est ici d'autant plus nécessaire que l'idée de l'autonomie du développement de la technique, couplée à celui de l'économie, représente l'idéologie de légitimation autoréférentielle du technologisme contemporain, et qu'elle en masque la radicale nouveauté en en rattachant le développement à une évolution historique « naturelle » et donc inéluctable : l'accroissement des connaissances et des savoir-faire techniques possède alors un caractère exponentiel, dans le genre : « Il y a plus de scientifiques actuellement vivants qu'il n'y en a eu dans toute l'histoire antérieure de l'humanité ! » À titre d'exemple, on peut ici se référer à la futurologie dans laquelle Herman Kahn s'est particulièrement illustré à la tête du Hudson Institute, dans le contexte de la guerre froide (voir par exemple Herman Kahn et Antony J. Wiener, 1968).

52La France paraît moins engagée dans cette mutation formelle de l'État que par exemple les États-Unis ou encore les pays du Nord de l'Europe ou même la Suisse dont les institutions politiques sont depuis plus d'un siècle dominées par un consensualisme pragmatique. D'un côté, il existe en France une véritable tradition politique républicaine qui résiste à cette mutation pragmatique de la vie et des institutions publiques ; mais de l'autre, cette différence est peut-être beaucoup plus marquée dans l'idéologie de légitimation que dans la réalité des pratiques sociopolitiques. L'évolution de l'Éducation nationale et en particulier de l'institution universitaire semble du moins en témoigner (voir par exemple Le Goff, 1995 et 1999). De toute manière, c'est cette nouvelle logique opérationnelle qui domine dans la construction de l'Union européenne.

53C'est ce que Talcott Parsons (1968) reprend dans sa « hiérarchie des systèmes de contrôle » ; voir également Parsons (1966).

54C'est ce que Weber nomme la Wertrationalität, à caractère expressif et identitaire, par opposition à la Zweckrationalität instrumentale qui n'a pas d'autre horizon ontologique que celui de la réalisation d'objectifs particuliers. Voir la partie introductive, « méthodologique », d'Économie et Société (1971), vol. 1.

55Sur cette intégration d'ensemble des réseaux de communication, de contrôle et de décisions technocratiques, voir John Bowers (1992).

56Voir pour les bases théoriques Shannon et Weaver (1975), Wiener (1967), von Bertalanffy (1967), von Foerster (1962), Ashby (1956), Couffignal (1963).

57Ce caractère probabiliste est déjà très significatif puisqu'en lui s'exprime une conception pragmatique et opérationnelle de la connaissance, pour laquelle il ne s'agit plus de connaître la nature des choses telles qu'on les suppose être ou devoir être en elles-mêmes, mais de prévoir la probabilité d'une occurrence ou d'une transformation consécutive à un événement que nous pouvons provoquer. L'« intérêt de connaissance » se fixe alors sur la détermination d'un seuil de probabilité correspondant à la nature de l'intérêt pratique que nous avons à provoquer ou à contrôler cette transformation : le degré de prévisibilité objective coïncide alors aussi avec le degré subjectif de sécurité, comme dans les assurances. Ce n'est plus la nature des choses qui nous intéresse, mais seulement leurs transformations et le contrôle que nous pouvons nous en assurer. De là à penser que la nature des choses suit elle-même un cours probabiliste !

58Un exemple banal est celui de l'économie de papier imprimé qu'allait entraîner l'usage du traitement de textes sur ordinateur, puis la communication par Internet. Mais tout reste branché sur imprimantes, et la consommation de « papiers fins » va bientôt dépasser celle du papier journal ! Même chose pour les voitures, le téléphone, les voyages et la musique. En termes de valeurs civilisationnelles, l'informatique ne produit de ce point de vue, en général, qu'une gigantesque mobilisation (Ernst Jünger : die totale Mobilmachung) de l'utilitarisme et du consumérisme individualistes, en même temps qu'elle décompose la capacité politique d'y faire face collectivement de manière expressive-normative et donc synthétique.

59C'est ici que vient s'inscrire objectivement le thème épistémo-idéologique de l'intelligence artificielle.

60La philosophie académique, en prenant très largement le linguistic turn et en s'engageant massivement dans la philosophie analytique et la logistique, s'est fait servante de l'informatique en s'occupant de la transcription de la pensée en propositions analytiques ; elle s'est fait l'interface entre les êtres humains et les « machines à penser », mais seulement dans le sens d'une traduction qui va de l'expression humaine à la machine, sans possibilité de retour. Sur ce tournant de la philosophie contemporaine, cf. Stegmüller (1979).

61Dans l'édition subséquente de cet ouvrage (1957), l'« esprit », die Seele, a été remplacé par l'« homme », der Mensch, comme si l'auteur n'osait plus dire les choses conceptuellement, philosophiquement, mais seulement pragmatiquement. Mais l'homme déchargé de l'esprit, de la pensée et du jugement, l'être qui n'a plus besoin de penser lui-même comme il n'a plus besoin de « travailler » ou d'« œuvrer » est-il encore humain ? Pourra-t-il vraiment se divertir ?

62L'appréhension de Gehlen est en termes subjectifs (l'Entlastung du sujet humain individuel mais surtout collectif), et elle est comme la complémentaire inverse de celle de Heidegger, puisque celui-ci saisit la technique dans sa dimension objective, comme « arraisonnement » de la nature, et finalement comme « provocation ». Cf. Heidegger (1958b), qui se réfère d'ailleurs à Gehlen.

63C'est parce qu'elles restaient enracinées dans l'intuition synthétique de l'espace et du temps que les mathématiques restaient un langage de description, qu'elles pouvaient même se présenter comme le langage universel de la description objective. Le champ opératoire des mathématiques classiques résultait de l'abstraction du monde comme espace, mouvement et grandeur. Il réalisait donc l'unification du monde de l'expérience en tant que monde de la mesure, mais cette abstraction restait ancrée ontologiquement dans l'expérience synthétique de la sensibilité puis de la culture, elle n'était pas une pure construction formelle ou logique (tautologique). C'est cette unité ontologique a priori, fondée sur l'intuition et donc sur tout le procès d'ontogenèse du vivant dans le monde, qu'est

venu briser le développement des mathématiques modernes à caractère « constructiviste » et « opérationnel », de même que les logiques modernes (ensemblistes) sont venues briser l'unité intuitive a priori de l'individu et du genre dans l'identité, qui fondait la logique classique, aristotélicienne. Il ne s'agit plus alors de symboliser des opérations sur des symboles, mais de produire avec des signes des opérations sur d'autres signes qui ont perdu toute attache avec une valeur ou une fonction de représentation ontologique. Il ne s'agit plus que d'opérateurs de transformations, et c'est ici que vient s'articuler la logique inhérente à l'informatique.

64Le concept d'information retrouve ici son sens originel : mettre en forme, créer une forme dans le double sens d'une « image » (Bild, Bildung) et d'une réalité matérielle en soi, comme dans la forme organique ou dans l'œuvre esthétique.

65Et encore avait-on alors reconnu philosophiquement et politiquement, depuis les œuvres de jeunesse de Hegel puis de Marx jusqu'à la sociologie du travail classique, que l'ouvrier y perdait précisément dans son travail sa dignité et sa liberté d'être humain !

66La plupart des débats sur la « portée sociale de l'informatique » sont centrés sur la question de la substitution de machines programmées et « intelligentes » au travail humain, dans ce qu'il a de mécanique, de répétitif, et supposément, de purement fastidieux. Il me semble qu'on oublie alors deux choses : d'abord que ces tâches répétitives résultent déjà de la logique de la production industrielle qui s'est largement étendue dans les « services » ; ensuite que l'informatique ne s'utilise pas principiellement comme mode de contrôle des machines (qui remplacent l'homme), mais comme nouveau mode de penser la nature de l'action humaine en la définissant par ses résultats mesurables, ce qui permet de la contrôler dans toutes ses dimensions, et donc aussi, sinon surtout, dans sa dimension normative, créative et expressive.

67Je me permets de me référer à l'argument que j'ai développé dans Freitag (1994b).

68C'est le thème central de l'essai d'Annie Le Brun, Du trop de réalité (2000) ; cela rejoint aussi la figure de l'« obscénité » chez Baudrillard (1979).

69Cela a été la grande idée ontologique d'Edgar Morin. Pour une critique politique de ce mode de fonctionnement, voir l'article de John Bowers, déjà cité.

70L'opération au sens informatique se définit comme une activité ou un processus quelconque en autant que sa description est réductible à une séquence réversible de signes distinctifs, qui n'est unifiée que par les marques de distinction (un algorithme). Le glissement du sens qu'a subi le terme « opérer » dans le langage commun est intéressant : d'abord « travailler » (operari), produire une œuvre (opus), il devient « produire des effets en agissant ». Et le premier effet qu'en donne Le Petit Robert est celui-ci : « des sacrements qui opèrent tout sans nous » (Pascal). Cela fait penser ! Car les sacrements ne « font » pas, ils « opèrent », et Pascal sait parler français. Le même dictionnaire dit pour « opération » : « action d'un pouvoir, d'une fonction, d'un organe qui produit un effet selon sa nature ». Et les premiers exemples sont les suivants : « les opérations de la digestion » (ici l'organe et le pouvoir sont un dans l'acte) et « la mémoire est nécessaire pour toutes les opérations de la raison » – encore Pascal. Ici le pouvoir s'est assujetti l'organe dont son exercice dépend, mais pour combien de temps ? Car la raison n'agit pas, elle ne peut qu'opérer des effets en elle-même. Il suffira d'abolir la raison synthétique (dans l'intelligence artificielle) pour libérer les opérations.

71« Ce qu'il y a d'embêtant avec les inventions, c'est qu'elles ne se désinventent pas », écrivait Arthur Koestler (citation faite par Serge Truffaut dans le quotidien montréalais Le Devoir du 25 février 1997). C'est pourquoi il faut les maîtriser.

72Le concept d'« environnement » est un concept systémique (voir Maturana, Varela, Luhmann), et son simple usage tend à nous enfermer dans le problème que l'on veut poser à travers lui, puisqu'on y postule la légitimité épistémologique et ontologique d'une problématique qui d'un côté décompose le sujet en systèmes d'emprise opérationnelle pseudo subjectifs, et que de l'autre on décompose l'unité synthétique du monde dans la multiplicité indéfinie a priori de leurs champs d'action. La perspective utopique de relier ensuite entre eux tous les systèmes autonomisés et autoréférentialisés ne peut conduire qu'à un programme en même temps totalitaire et vain parce qu'infini.

73Le soleil et la lune sont entièrement intégrés phénoménalement (et pas seulement physiquement) dans la vie terrestre, et cette appropriation phénoménale est aussi une détermination essentielle du développement ontologique des espèces vivantes, et bien sûr de toutes les cultures. On sait que certains oiseaux, et même certaines espèces de papillons, s'orientent aux étoiles dans leurs migrations saisonnières. Il n'y a donc pas que poésie dans cette solidarité qui, dans ce cas, n'est certainement pas réciproque !

74Indirectement, cette valeur était anciennement reconnue dans le fait que les hommes des civilisations primitives et traditionnelles mettaient le monde et son ordre (ou ses lois) sous la tutelle de la puissance « surhumaine » des ancêtres et des dieux, auxquels les humains se devaient d'obéir dans leurs pratiques empiriques.

75On a souvent présenté le radical décentrement que réalisait la vision copernicienne comme une leçon d'humilité pour l'humanité, comme l'abandon de l'anthropocentrisme « infantile » qui l'aurait caractérisée jusqu'alors. Mais il se pourrait bien que sa signification ait été tout autre, comme l'ont manifestement été ses conséquences. En quittant le centre du monde phénoménal où il était cantonné et dont il était entouré, l'homme ne s'est d'aucune manière relégué dans un coin avec modestie. Il a placé au contraire sa conscience et sa connaissance en surplomb de l'univers entier, prenant ainsi la « place de Dieu ». Et du même coup, le monde environnant qu'il habitait, devenu insignifiant du point de vue de l'être, lui revenait en pleine possession comme chose, aussi loin qu'il puisse l'atteindre. Il pouvait en faire ce qu'il veut.

76L'observation éthologique nous renseigne sur l'incroyable variété et complexité comportementale des animaux (êtres animés), qu'il nous est absolument impossible de prendre sous contrôle. Or chaque être vivant a intériorisé déjà en lui-même (dans son genre, dans ses « instincts », dans ses apprentissages), non seulement les comportements de tous les autres êtres vivants qu'il fréquente, mais toute la structure locale et toujours ouverte du milieu dans lequel il vit.

77J'utilise ici le mémoire de Serge Villandré (1999), ainsi que le commentaire qu'en j'en avais fait.

78D'idion viennent les termes d'idiome, d'idiotisme et d'idiot !

79Ici se rejoignent le Nouvel Âge et les orientations d'auteurs tout à fait « sérieux » comme Deleuze, Atlan, Agamben, Attali et Maffesoli, ou encore en dehors de France par Prigogine, le cercle de Palo Alto, la « Nouvelle Communication » et le « Colloque de Cordoue » (voir Radio France, 1980), puis celui de Tokyo (Random, 1996). Sur l'ensemble de ce thème, voir Nicole Ollivier (2001).

80Celle qui est par exemple formulée avec poésie par Michel Serres et reprise avec dogmatisme par Pierre Lévy.

81Cela même est encore relatif puisque l'expérience sensible ne nous est donnée (à nous et aux animaux) qu'à travers des formes perceptives et comportementales déjà construites organiquement et psychologiquement, et qui découpent et construisent la réalité qui nous est « virtuellement »

accessible. Voir à ce sujet la Gestaltpsychologie ainsi que M. Merleau-Ponty (notamment 1963 et 1976). De là à penser qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil dans l'ordre du virtuel et de son développement, mais seulement une progression de nature bien sûr exponentielle !

82L'« art moderne » est compris ici, sociologiquement, comme un art de transition à la postmodernité, et non comme l'art de la modernité (qui est l'art représentatif classique). Voir à ce sujet Freitag (1996e).

83Dans le cas d'Œdipe, c'était encore à son insu, ce qui n'est plus le cas pour nous.

84Voir le bilan dressé par l'historien Eric J. Hobsbawm dans The Age of Extremes (1994).

85À la confiance aveugle en la science et la technique qui supportait cette théorie du cultural gap réclamant l'adaptation et la mise à niveau de la « culture », sa Gleischschaltung, il nous faut répondre maintenant par la méfiance et par la crainte vis-à-vis du technologisme. À son idéologie d'irresponsabilité normative il faut opposer l'affirmation de notre obligation d'agir de manière finalisée, selon des valeurs et pour des valeurs. À la transformation de la réflexivité en réflexes conditionnés, il faut opposer la réflexion. Aux phantasmes psychologiques de la vitesse et du changement, il faut opposer le sens de la retenue et le respect de ce qui existe en soi et pour soi, et valoriser la sagesse de la lenteur et de la mesure.

86On pourrait argumenter ici sur la portée de l'éthique aristotélicienne dont le fondement ontologique, conforme à la conception grecque de l'ùbris, est l'existence naturelle d'une norme de la juste mesure qui interdit à chaque être d'outrepasser dans sa quête subjective du bonheur les limites qui lui sont assignées par son genre, dont la pleine réalisation représente dès lors objectivement l'idéal vers lequel doit tendre son agir. Une telle éthique ne me paraît pas différer radicalement, dans son fondement métaphysique, des éthiques chinoises confucéenne et taoïste.

87Cf. John Rawls (1987). Voir aussi Philippe van Parijs (1991 et 1997). C'est alors à l'extrême limite de cet individualisme (où celui-ci s'identifie à un néolibéralisme anarchisant), et donc à l'extrême opposé de la position de Jonas que se situerait un auteur comme Robert Nozick (1988 et 1993), ou encore Rorty (1989).

88Il ne s'agit pas ici du déchirement de l'intellectuel wébérien, contraint par ses principes épistémologiques à l'impossible partage du « savant » et du « politique ». Tout ce texte témoigne précisément du contraire : de la valeur ontologique de la normativité.

Bibliographie générale

Des DOI sont automatiquement ajoutés aux références bibliographiques par Bilbo, l'outil d'annotation bibliographique d'OpenEdition. Ces références bibliographiques peuvent être téléchargées dans les formats APA, Chicago et MLA.

Afficher les références bibliographiques

Agamben Giorgio (1990), La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque, Paris, Seuil.

Apel Karl Otto (1973), Transformation der Philosophie, 2 vol., Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

Arendt Hannah (1961), Condition de l'homme moderne, Paris, Calmann-Lévy.

Arendt Hannah (1972), Les origines du totalitarisme, trad., 3 vol., Paris, Seuil (coll. « Points »).

Aron Raymond (1965), Démocratie et Totalitarisme, Paris, Gallimard (coll. « Idées »).

Ashby W. Ross (1956), Introduction à la cybernétique, trad., Paris, Dunod.

Austin John (1962), How to do Things with Words ?, N. Y., Oxford University Press ; trad. : Quand dire, c'est faire, Paris, Seuil, 1970.

10.1093/acprof:oso/9780198245537.001.0001 :
Bahr H. D. (1970), Kritik der politischen Technologie, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt.

Bahr H. D. (1983), Ueber den Umgang mit Maschinen, Tübingen, Konkursverlag Claudia Gehrke.

Baudrillard Jean (1972), Pour une critique de l'économie politique du signe, Paris, Gallimard (coll. « Tel »).

Baudrillard Jean (1976), L'échange symbolique et la mort, Paris, Gallimard.

Baudrillard Jean (1979), De la séduction, Paris, Galilée.

Baudrillard Jean (1982), À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social, suivi de L'extase du socialisme, Paris, Denoël-Gonthier.

Becker Gary (1976), The Economic Approach to Human Behaviour, Chicago, University of Chicago Press.

Belohradsky Vaclav (1988), « La modernité comme passion du neutre », Le Messager Européen, n° 2.

Benveniste Émile (1966a), Essais de linguistique générale, Paris, Gallimard.

Benveniste Émile (1966b), « Le langage et l'expérience humaine », in Problèmes du Langage, Diogène, vol. 51, Gallimard.

Benveniste Émile (1969), Le vocabulaire des institutions indo-européennes, tome 1, Économie, parenté, société, tome 2, Pouvoir, droit, religion, Paris, Minuit.

Berle A. A. et Means G. C. ([1932] 1968), The Modern Corporation and Private Property, revised edition, New York, Harcourt, Brace and World.

10.1017/CBO9780511817410 :
Bischoff Manfred (1998), « Travail et Citoyenneté. De la modernité à la postmodernité : l'expérience américaine », Société, n° 18-19, p. 223-260.

Bonny Yves (1995), « Les formes contemporaines de participation : citoyenneté située ou fin du politique ? », in Pierre Merle et François Vatin (dir.), La citoyenneté aujourd'hui : extension ou régression ?, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 15-28.

Boorstin Daniel J. (1963), The Image, or What Happenened to the American Dream, Harmondsworth, Penguin Books.

Bowers John (1992), « Postmodernity and the Globalization of Technoscience : the Computer, Cognitive Science and War », in John K. Doherty, Elisabeth Graham & Mohammed H. Malek (editors), Postmodernism and the Social Sciences, New York, St-Martins Press.

Boyer Robert et Saillard Yves (dir.) (1995), Théorie de la régulation : l'état des savoirs, Paris, La Découverte.

Braudel Fernand (1979), Civilisation matérielle, économie et capitalisme, Paris, Armand Colin.

Brown Peter (1983), Genèse de l'Antiquité tardive, trad., Paris, Gallimard.

Brown Peter et Veyne Paul (dir.) (1985), Histoire de la vie privée. Tome 1, De l'Empire romain à l'an mil, Paris, Seuil.

Burnham James ([1939] 1947), L'ère des organisateurs, trad., Paris, Calmann-Lévy.

Caillé Alain (1991), « Nature du don archaïque », Revue du MAUSS, n° 12, p. 51-78.

Caillé Alain (1988), « Aporie du rationalisme individualiste méthodologique », Revue européenne des sciences sociales, vol. XXVI, n° 82, p. 143-156.

Castel Robert (1995), Les métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat, Paris, Fayard.

10.3406/agora.1995.1517 :
Chandler Alfred A. (1988), La main visible des managers : une analyse historique, trad., Paris, Economica.

Chesnais François et L'observatoire de la mondialisation (1998), Lumière sur l'AMI : Le test de Dracula, Paris, L'esprit frappeur.

Chevallier Jacques (1999), L'État de droit, 3e éd., Paris, Montchrestien (coll. « Politique Clefs »).

Chevallier Jacques et Morand Charles-Albert (dir.) (1991), L'État propulsif : contribution à l'étude des instruments d'action de l'État, Paris, Publisud.

Clain Olivier (1989), « Sur la science contemporaine », Société, n° 4, p. 95-142.

Clain Olivier (1997), « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », Société, n° 17, p. 1-24.

Clastres Pierre (1974), La société contre l'État, Paris, Minuit.

Constant Benjamin (1981), De la liberté chez les Modernes, Paris, Hachette (coll. « Pluriel »).

Cossette Jean-Luc (1988), « Habermas et la raison publicitaire : la communication pure hors du sens », Société, n° 2, p. 107-144.

Couffignal Louis (1963), La cybernétique, Paris, PUF(coll. « Que sais-je ? »).

Debord Guy (1967), La société du spectacle, Paris, Buchet-Chastel.

Deleuze Gilles (1969), Logique du sens, Paris, Minuit.

Deleuze Gilles (1993), Critique et clinique, Paris, Minuit.

Deleuze Gilles, et Guattari Félix (1972), L'anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie, Paris, Minuit.

Deleuze Gilles, et Félix Guattari (1980), Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie 2, Paris, Minuit.

Détienne Marcel, et Vernant Jean-Pierre (1974), Les ruses de la raison. La Métis des Grecs, Paris, Flammarion.

Dickens A. G. (1974), The German Nation and Martin Luther, New York, Harper & Row.

Dodds E. R. (1977), Les Grecs et l'irrationnel, trad., Paris, Flammarion (coll. « Champs »).

Droz Jacques (1991), Histoire de L'Allemagne, Paris, PUF(coll. « Que sais-je ? »).

10.3917/puf.droz.2003.01 :
Duclos Denis (1989), La peur et le savoir : la société face à la science, la technique et leurs dangers, Paris, La Découverte.

Duclos Denis (1991), L'homme face au risque technique, Paris, L'Harmattan.

Dumont Louis (1966), Homo Hierarchicus : le système des castes et ses implications, Paris, Gallimard (coll. « Tel »).

10.1177/053901846900800204 :
Dumont Louis (1976), Homo Aequalis, Paris, Gallimard.

Dumont Louis (1983), Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris, Seuil.

Elias Norbert (1975), La dynamique de l'Occident, trad., Paris, Calmann-Lévy.

Ellul Jacques (1977), Le système technicien, Paris, Calmann-Lévy.

Erikson Erik (1978), Adolescence et crise : la quête de l'identité, trad., Paris, Flammarion (coll. « Champs »).

Facendis Dario de (1990), « Deuil pour Socrate », Société, n° 7, p. 1-34.

Faure Élie (1964), L'esprit des formes, 4 vol., Paris, J. J. Pauvert.

Faye Jean-Pierre (1972), Langages totalitaires, Paris, Hermann.

Foucault Michel (1966), Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard.

10.14375/NP.9782070293353 :
Frankfort Henri (1951), La royauté et les dieux : intégration de la société à la nature dans la religion de l'ancien Proche-Orient, trad., Paris, Payot.

Freitag Michel et Pineault Eric (dir.) (1999), Le monde enchaîné. Perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé, Québec, Nota Bene.

Fukuyama Francis (1992), La fin de l'histoire et Le dernier homme, trad., Paris, Flammarion.

Furet François (1983), Penser la Révolution française, Paris, Gallimard.

10.14375/NP.9782070293810 :
Gagné Gilles (1982), La sociobiologie. Critique du biologisme contemporain, thèse de doctorat, Montréal.

Gagné Gilles (1987), « Les avatars du corporatisme, masses et identité : la populace, la foule et la majorité », Bulletin du MAUSS, n° 21, p. 11-28.

Gagné Gilles (1992), « Les transformations du droit dans la problématique de la transition à la postmodernité », Les Cahiers de Droit, vol. 33, n° 3, p. 701-733.

10.7202/043161ar :
Gagné Gilles (1999a), « À propos d'un barbarisme (la financiarisation) et de son personnage (l'investisseur) », in Michel Freitag et Eric Pineault (dir.), Le monde enchaîné. Perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé, Québec, Nota Bene, p. 151-176.

Gagné Gilles (dir.) (1999b), Main basse sur l'éducation, Québec, Nota Bene.

Gagné Gilles (2001), « L'anthropologie économique de Fernand Dumont. Sur La dialectique de l'objet économique », Recherches sociographiques, vol. XLII, n º 2, p. 321-344.

10.7202/057451ar :
Galbraith John Kenneth (1963), Report from Iron Mountain on the Possibility and Desirability of Peace ; trad. : La Paix indésirable ? Rapport sur l'utilité des guerres, Paris, Calmann-Lévy, 1968.

Galbraith John Kenneth (1968), Le nouvel État industriel, trad., Paris, Gonthier.

Gauchet Marcel (1977), « La dette du sens et les racines de l'État », Libre, n° 2, p. 5-43.

Gauchet Marcel (1981), « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », préface à Benjamin Constant, De la liberté chez les Modernes, Paris, Hachette (coll. « Pluriel »).

Gauchet Marcel (1985), Le désenchantement du monde, Paris, Gallimard.

Gauchet Marcel (1989), La révolution des droits de l'homme, Paris, Gallimard.

10.14375/NP.9782070715831 :
Gauchet Marcel (1995), La révolution des pouvoirs, Paris, Gallimard.

10.14375/NP.9782070742974 :
Gehlen Arnold (1951), Die Seele in einem technischen Zeitalter (« L'esprit dans l'ère de la technique »), Hamburg, Rowohlt ; trad. angl. : Man in the Age of Technology, New York, Columbia Press, 1980.

Gernet Louis (1955), Droit et société dans la Grèce ancienne, Paris, Sirey.

Giddens Anthony ([1990] 1994), Les conséquences de la modernité, trad., Paris, L'Harmattan.

Gislain J.-J. (1990), « Les fondements du garantisme de la Révolution française », Société, n° 7, p. 67-112.

Glotz Gustave ([1928] 1968), La Cité grecque, Paris, Albin Michel.

10.2307/1838560 :
Goldstein Kurt (1983), La structure de l'organisme : introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine, Paris, Gallimard (coll. « Tel »).

Gorz André (1988), Métamorphoses du travail, quête du sens : critique de la raison économique, Paris, Galilée.

Gurvitch Georges (1960), Traité de sociologie, 2 tomes, Paris, PUF.

Habermas Jürgen ([1968] 1976), Connaissance et Intérêt, trad., Paris, Galllimard (coll. « Tel »).

Habermas Jürgen (1978a), L'espace public, trad., Paris, Payot.

Habermas Jürgen (1978b), Raison et Légitimité, trad., Paris, Payot.

Habermas Jürgen (1981), « La modernité : un projet inachevé », Critique, tome XXXVII, n º 413, p. 950-967.

Habermas Jürgen (1987), Théorie de l'action communicationnelle, trad., 2 vol., Paris, Fayard.

Haesler Aldo (1988a) « Passages de l'économique. De l'échange économique à la transaction "singulative" », Société, Montréal, n° 3, p. 27-62.

Haesler Aldo (1988b), « Du procès de circulation. Ébauche d'une sociologie critique de l'économie », Revue européenne des sciences sociales, Genève, vol. XXVI, nº 82, p. 177-214.

Haesler Aldo (1991), « Le sujet étrange. Argent et socialité dans une société sans numéraire (cashless society) », Société, n° 8, p. 103-152.

Harrisson Jane (1903), Prolegomena to the Study of Greek Religion, New York.

10.1017/CBO9780511696770 :
Hayek Friedrich A. ([1934] 1946), La route de la servitude, trad., Paris, Librairie de Médicis.

10.3917/puf.hayek.2013.02 :
Heidegger Martin (1958a), « Qu'est-ce que la raison ? », Essais et Conférences, trad., Paris, Gallimard (coll. « Tel »).

Heidegger Martin (1958b), « La question de la technique », Essais et Conférences, trad., Paris, Gallimard (coll. « Tel »).

Heidegger Martin (1962), Le principe de Raison, trad., Paris, Gallimard.

Heinsohn Gunnar (1984), Privateigentum, Patriarchat, Geldwirtschaft. Eine sozialtheoretische Rekonstruktion zur Antike, Frankfurt.

Hésiode (1995), Les travaux et les jours, précédé de La théogonie, Claude Terreaux (éd.), Paris, Arlea.

Hoarau Jacques (1996), « La postmodernité : un essai de clarification », Société, n° 15-16, p. 9-57.

Hobsbawm Eric J. (1994), The Age of Extremes. History of the Short Twentieth Century, 1914-1991, London, Michael Joseph ; trad. fr., Bruxelles, Complexe (en collaboration avec Le Monde diplomatique), 1999.

Hottois Gilbert (1984), Le signe et la technique : la philosophie à l'épreuve de la technique, Paris, Aubier Montaigne.

Huxley Aldous (1932), Le meilleur des mondes, trad., Paris, Plon (coll. « Le livre de poche »).

Jameson Fredric (1984), « Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism », New Left Review, n° 146, July-August, p. 53-92.

10.1215/9780822378419 :
Jauss Hans Robert (1978), Pour une esthétique de la réception, Paris, Gallimard.

Joëmets Micheline (2001), Naissance et développement d'un discours esthétique de la Renaissance à Kant, thèse de doctorat, Montréal, UQAM.

Jonas Hans (1991), Le principe responsabilité. Une éthique pour la société technologique, trad., Paris, Gallimard.

Jouvenel Bertrand de (1933), La crise du capitalisme américain, Paris, Gallimard.

Kahn Herman et Wiener Antony J. (1968), L'an 2000. Un canevas de spéculations pour les 32 prochaines années, introduction de Daniel Bell, trad., Paris, Laffont.

Katz Elihu et Lazarsfeld Paul (1965), Personal Influence : The Part Played by People in the Flow of Mass Communications, New York, The Free Press.

10.4324/9781315126234 :
Koyré Alexandre (1973), Du monde clos à l'univers infini, trad., Paris, Gallimard (coll. « Idées »).

Kracauer Siegfried (1995), Mass Ornament : Weimar Essays, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

10.2307/487920 :
Krieger Leonard (1957), The German Idea of Freedom : History of a Political Tradition, University of Chicago Press.

Kuhn Thomas (1983), La structure des révolutions scientifiques, trad., Paris, Flammarion (coll. « Champs »).

Lalonde Michel (1996), La reconnaissance du temps : des sociétés archaïques à la société moderne, Montréal, R. Davies.

Lasch Christopher (1981), Le complexe de Narcisse, trad., Paris, Laffont.

Latouche Serge (1998), Les dangers du marché planétaire, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Latouche Serge (2001), « Pour en finir avec le développement », Le Monde Diplomatique, n º 566, mai.

Latour Bruno et Woolgar Steve (1988), La vie de laboratoire : la production des faits scientifiques, Paris, La Découverte.

Latour Bruno (1995), La science en action : introduction à la sociologie des sciences, Paris, Gallimard (coll. « Folio Essais »).

Le Brun Annie (2000), Du trop de réalité, Paris, Stock.

Lefort Claude (1983), L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire, Paris, Fayard (coll. « Le livre de poche »).

Lefort Claude (1986), Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles), Paris, Seuil.

Le Goff Jean-Pierre (1995), Le mythe de l'entreprise, Paris, La Découverte.

Le Goff Jean-Pierre (1999), La barbarie douce : la modernisation aveugle des entreprises et de l'école, Paris, La Découverte.

10.3917/dec.lego.2003.01 :
Lévy-Bruhl Lucien ([1922] 1960), La mentalité primitive, Paris, PUF.

10.1097/00005053-192306000-00119 :
Lévi-Strauss Claude (1949), Les structures élémentaires de la parenté, Paris, PUF.

10.1515/9783110226089 :
Lipovetsky Gilles (1992), Le crépuscule du devoir : l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques, Paris, Gallimard.

Lorentz Konrad (1974), Trois essais sur le comportement animal et humain, trad., Paris, Seuil.

Löwith Karl ([1941] 1969), De Hegel à Nietzsche, trad., Paris, Gallimard.

10.2307/j.ctvm7bf1j :
Luhmann Niklas (1995), Social Systems, Stanford, Ca., Stanford University Press.

Macpherson C. B. (1964), The Political Theory of Possessive Individualism, Oxford, Clarendon Press.

Maffezzini Ivan (1996), « Informatique et postmodernité », Cahiers de recherche du GIEP, n° 45.

Malinowski Bronislaw (1989), Les Argonautes du Pacifique occidental, trad., Paris, Gallimard (coll. « Tel »).

Manent Pierre (1987), Histoire intellectuelle du libéralisme, Paris, Calmann-Lévy.

Marx Karl (1965a), Le capital, in Œuvres : Économie, 2 tomes, trad., Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »).

Marx Karl (1965b), Introduction à la critique de l'économie politique (1857), in Œuvres : Économie, 2 tomes, trad., Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »).

Marx Karl (1968), Manuscrits de 1844 (Économie politique & Philosophie), trad., Paris, Éditions sociales.

Mascotto Jacques (1999), « De la souveraineté de l'État à l'a priori des organisations : généalogie de l'AMI ou nécrologie du capitalisme politique », in Michel Freitag et Eric Pineault (dir.), Le monde enchaîné. Perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé, Québec, Nota Bene, p. 177-230.

Mead George Herbert ([1933] 1963), L'esprit, le soi et la société, trad., Paris, PUF.

Méda Dominique (1995), Le travail : une valeur en voie de disparition, Paris, Aubier.

10.3917/puf.meda.2018.01 :
Mellucci Alberto (1996), Challenging Codes : Collective Action in the Information Age, Cambridge, Cambridge University Press.

10.1017/CBO9780511520891 :
Merleau-Ponty Maurice (1963), La structure du comportement, Paris, PUF.

10.3917/puf.ponty.2013.01 :
Merleau-Ponty Maurice (1976), La phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard.

10.14375/NP.9782070293377 :
Meynaud Jean (1964), La technocratie, mythe ou réalité ?, Paris, Payot.

Meynaud Jean (1965), Les groupes de pression, Paris, PUF(coll. « Que sais-je ? »).

10.5553/RP/048647001962004002158 :
Michels Roberto (1971), Les partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties, trad., Paris, Flammarion (coll. « Champs »).

Miquel Christian et Ménard Guy (1988), Les ruses de la technique. Le symbolisme des techniques à travers l'histoire, Montréal, Boréal.

Monod Jacques (1973), Le hasard et la nécessité : essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, Paris, Seuil (coll. « Points »).

Morand Charles-Albert (1999), Le droit néo-moderne des politiques publiques, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence.

Moscovici Serge (1968), Essai sur l'histoire humaine de la nature, Paris, Flammarion. Muchembled Robert (1978), Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, XVe-XVIIIe siècles, Paris, Flammarion.

10.1522/030032816 :
Muyard Franck (2001), La modernité et la postmodernité comme types sociétaux, perception du réel et formes subjectives, thèse de doctorat, Montréal, université de Montréal.

Nozick Robert (1988), Anarchie, État, utopie, Paris, PUF.

Nozick Robert (1993), The Nature of Rationality, Princeton University Press.

10.1515/jeeh-1995-0111 :
Ollivier Nicole (2001), Nature et signification du religieux dans la société contemporaine, thèse de doctorat, Montréal, Uqam.

Orwell Georges (1950), 1984, trad., Paris, Gallimard.

Ost François et Van De Kerchove Michel (1988), Le système juridique entre ordre et désordre, Paris, PUF.

Panofsky Erwin (1967), Architecture gothique et pensée scolastique, trad., Paris, Minuit.

Parsons Talcott (1966), Societies : Evolutionary and Comparative Perspectives, New York, Prentice-Hall.

Parsons Talcott (1968), The Structure of Social Action, New York, The Free Press, et Londres, Collier-Macmillan.

Petit Paul (1974), Histoire générale de l'Empire romain : tome 2, La crise de l'Empire, Paris, Seuil.

Piaget Jean (1950), Introduction à l'épistémologie génétique, 3 vol., Paris, PUF.

Piaget Jean (1967), La construction du réel chez l'enfant, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé.

Pichot André (1991), Petite phénoménologie de la connaissance, Paris, Aubier.

Pinard Rolande (2000), La révolution du travail. De l'artisan au manager, Rennes, Presses universitaires de Rennes, et Montréal, Liber.

10.4000/books.pur.24000 :
Polanyi Karl ([1957] 1983), La grande transformation : Aux origines politiques et économiques de notre temps, trad., Paris, Gallimard.

Polanyi Michael (1958), Personal Knowledge, Chicago, Chicago University Press.

10.7208/chicago/9780226232768.001.0001 :
Popper Karl (1973), La logique de la découverte scientifique, trad., Paris, Payot.

Popper Karl (1985), Conjectures et réfutations : la croissance du savoir scientifique, trad., Paris, Payot.

Porchnev Boris (1972), Les soulèvements populaires en France au XVIIe siècle, Paris, Flammarion (coll. « Champs »).

Portmann Adolf ([1953] 1967), La forme animale, trad., Paris, Gallimard.

Quéré Louis (1982), Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne, Paris, Aubier.

Radio France (1980), Direction de France Culture, Science et conscience : les deux lectures de l'Univers, Colloque de Cordoue, Paris, Stock.

Radkowski G.-H de (1980), Les jeux du désir : de la technique à l'économie, Paris, PUF.

Random Michel (dir.) (1996), La mutation du futur, Colloque de Tokyo, Paris, Albin Michel.

Rawls John (1987), Théorie de la justice, trad., Paris, Seuil.

Renaut Alain (1989), L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité, Paris, Gallimard.

Renaut Alain (1995), « L'avènement de l'individu comme dissolution du sujet », in Jean-François Côté (dir.), Individualismes et individualité, et Montréal, Septentrion.

Riesman David ([1950] 1964), La foule solitaire, trad., Paris, Arthaud.

Rifkin Jeremy (1996), La fin du travail, trad., Paris, La Découverte, et Montréal, Boréal.

Rizzi Bruno (1976), L'URSS : collectivisme bureaucratique, Paris, Champs libres.

Rorty Richard (1989), « Y a-t-il un universel démocratique ? Priorité de la démocratie sur la philosophie », L'interrogation démocratique, Paris, Centre Georges Pompidou (coll. « Philosophie ») ; trad. : « The Priority of Democracy to Philosophy », Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 175-196.

Rosanvallon Pierre (1979), Le capitalisme utopique, Paris, Seuil.

Rousseau Jean-Jacques (1990), Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Presses pocket (coll. « Agora »).

Ruyer Raymond (1964), L'animal, l'homme, la fonction symbolique, Paris, Gallimard.

Saïm Mirela (1990), « Analyse critique du discours et geste normatif : Bentham et la fondation constitutionnelle de la démocratie française », Société, n° 7, p. 119-138.

Sahlins Marshall (1976), Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives, Paris, Gallimard.

Schmitt Carl ([1963] 1972), La notion de politique. Théorie du partisan, trad., Paris, Calmann-Lévy.

Schumpeter Joseph (1934), The Theory of Economic Development, Oxford, Oxford University Press ; trad. : Théorie de l'évolution économique : recherches sur le profit, le crédit, l'intérêt et le cycle de la conjoncture, Paris, Dalloz, 1983.

10.4324/9781315135564 :
Schumpeter Joseph (1983a), Histoire de l'analyse économique, trad., 3 vol., Paris, Gallimard.

Schumpeter Joseph (1983b), Capitalisme, Socialisme et Démocratie, Paris, Payot.

Schwaller De Lubicz R. A. (1961), Le roi de la théocratie pharaonique, Paris, Flammarion.

Sennett Richard (1979), Les tyrannies de l'intimité, Paris, Seuil.

Servet Jean-Michel (1984), Nomismata. État et origines de la monnaie, Lyon, Presses universitaires de Lyon.

Shannon Claude et Weaver Warren ([1949] 1975), La théorie mathématique de la communication, trad., Paris, Retz-CEPL.

Simmel Georg ([1900] 1999), La philosophie de l'argent, trad., Paris, PUF(coll. « Quadrige »).

Singer Brian (1986), Society, Theory and the French Revolution : Studies in the Revolutionary Imaginary, Londres, Macmilan.

Skinner B. F. (1972), Par-delà la liberté et la dignité, trad., Paris, Laffont.

Société (1992), n° 10, « Projet révolutionnaire et dépassement de la modernité ».

Sohn-Rethel Alfred (1961), Travail manuel et travail intellectuel. Critique de l'épistémologie, trad., Paris, CDI.

Stegmüller W. (1979), Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 2 vol., Frankfurt, Krönerverlag.

Strayer Joseph (1979), Les origines médiévales de l'État moderne, trad., Paris, Payot.

Strauss Leo (1954), Droit naturel et histoire, trad., Paris, Plon.

Taylor Charles ([1989] 1998), Les sources du moi : la formation de l'identité moderne, trad., Montréal, Boréal, et Paris, Cerf.

Thuot Jean-François (1995), « Déclin de l'État et formes postmodernes de la démocratie », Revue québécoise de science politique, n° 20-21.

10.7202/040354ar :
Tocqueville Alexis de (1986), De la démocratie en Amérique, 2 tomes, Paris, Gallimard (coll. « Folio/histoire »).

Toulmin Stephen (1990), Cosmopolis : The Hidden Agenda of Modernity, New York, The Free Press.

Touraine Alain (1969), La société post-industrielle, Paris, Denoël (coll. « Médiations »).

Touraine Alain (1978), La voix et le regard, Paris, Seuil.

Touraine Alain (1992), Critique de la modernité, Paris, Fayard.

Touraine Alain, Dubet François et Wieviorka Michel (1984), Le mouvement ouvrier, Paris, Fayard.

Vandenberghe Frédéric (1997), Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification, Paris, La Découverte /MAUSS.

Van Parijs Philippe (1991), Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique, Paris, Seuil.

Van Parijs Philippe (1997), Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify

Capitalism ?, Oxford, Clarendon Press.

Vattimo Gianni (1987), La fin de la modernité : nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne, Paris, Seuil.

Vernant Jean-Pierre (1971), Mythe et pensée chez les Grecs, Paris, Maspero.

10.3917/dec.verna.1996.01 :
Villandré Serge (1999), « Analyse phénoménologique de la revitalisation urbaine de Times Square », mémoire de maîtrise, Montréal, UQAM.

Von Bertalanffy Ludwig (1967), Robots, Men and Minds, New York, Georg Braziller.

Von Foerster Heinz (ed.) (1962), Principles of Self-Organization, New York, Pergamon Press.

Weber Max (1971), Économie et Société, trad., Paris, Plon.

Weber Max (1982), La ville, trad., Paris, Aubier Montaigne.

Weber Max (1985), L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Presses pocket (coll. « Agora »).

Whorf B. L. (1969), Linguistique et Anthropologie, trad., Paris, Denoël-Gonthier.

Whyte William ([1956] 1959), L'homme de l'organisation, trad., Paris, Plon.

Wiener Norbert (1967), The Human Use of Human Beings, Cybernetics and Society, Boston, Avon Books.

Williams Raymond (1963), The Long Revolution, Londres, Penguin Books.

10.7312/will93760 :
Williams Raymond (1966), Culture and Society, New York, Harper & Row.

10.1093/eic/IX.4.432 :
Wilson H. T. (1977), The American Ideology : Science, Technology and Organization as Modes of Rationality in Advanced Industrial Societies, London, Routledge and Kegan Paul.

Zijderveld Anton (1981), On Clichés. The Supersedure of Meaning by Function, Londres, Routledge and Kegan Paul.

_____